

دانشگاه مک‌گیل، مونترال، کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی
شعبهٔ تهران

مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها

دربارهٔ

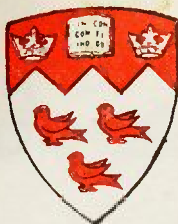
فلسفه و عرفان اسلامی

به اهتمام

مهدی محقق و هرمان لندلت

تهران ۱۳۴۹

ISBN of reproduction: 978-1-77096-178-4



دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

شعبهٔ تهران

مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها

دربارهٔ

فلسفه و عرفان اسلامی

باهتمام

مهدی محقّق و هرمان لندلت

تهران ۱۳۴۹



تعداد ... ۱ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ سازمان چاپ دانشگاه چاپ وصحافی شد
چاپ مجدد از این کتاب وترجمه واقتباس منوط به اجازهٔ ناظران این سلسله است
شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی فرهنگ
۱۳۵۷
۴۹/۱۲/۲۷
قیمت ۳۰۰ ریال

اگر دانش به ثریا بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی

سلسلهٔ دانش ایرانی

٤

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

و

وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو

استاد دانشگاه مک گیل کانادا

و

استاد افتخاری دانشگاه کیو ژاپن

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

کانادا ـ مونترال

شعبهٔ تهران

زیر نظر : مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو

۱ ــ شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت ، قسمت امور عامّه و جوهر وعرض بامقدّمهٔ فارسی‌وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی ، باهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقّق .

۲ ــ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت با مقدمهٔ آلمانی و انگلیسی وفارسی ، باهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق . (زیر چاپ)

۳ ــ کاشف‌الاسرار نورالدین‌اسفراینی، تصحیح متن وترجمهٔ کامل بزبان فرانسه بامقدمهٔ فارسی وفرانسوی ، باهتمام دکتر هرمان لندلت . (زیر چاپ)

۴ ــ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها ، باهتمام دکتر مهدی‌محقق ودکتر هرمان‌لندلت.

۵ ــ قبسات میر داماد ، تصحیح متن ومقدمه بزبان انگلیسی و آلمانی و فارسی ، باهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر لندلت و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و دکتر مهدی محقّق . (آمادهٔ چاپ)

فهرست مطالب

بنام خدا

پیشگفتار

بسیار خرسندیم ازاینکه با وجود مشکلات مادّی و معنوی که در پیش داشتیم موفّق شدیم که سلسلهٔ دانش ایرانی‌را ادامه دهیم . پس‌از انتشار شرح منظومهٔ سبزواری نامه‌های متعددی از دانشمندان عالم و مؤسسات علمی جهان دریافت داشتیم که مارا بیش‌از پیش نسبت باین هدف عالی علمی که درپیش گرفته‌ایم تشویق کرد . دراین میان سه دانشمند بهمکاری ما دراین‌سلسله پیوستند یکی دکتر هرمان لندلت دانشیار دانشگاه مک‌گیل کانادا و دیگری دکتر عبدالجواد فلاطوری دانشیار دانشگاه کُلن آلمان و سه دیگر دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی دانشیار دانشگاه تهران که مساعدت این سه‌تن سلسله را بسیار تقویت کرد .

چنانکه درگزارش فعالیت‌های علمی مؤسسه منعکس است افکار و اندیشهٔ دانشمندان ایرانی بزبانهای‌انگلیسی وفرانسه‌وآلمانی دراین‌سلسله مورد تحلیل قرار می‌گیرد وبدنیای علم معرفی می‌شود تااینکه دامنهٔ این‌رسالت علمی گسترش بیشتری داشته‌باشد . و نیز تصمیم گرفته شد که این سلسله اختصاص به چاپ متن و مقدمه نداشته باشد بلکه تحقیقات مستقلی هم که بوسیلهٔ ما و همکارانمان دربارهٔ تحلیل افکار دانشمندان انجام می‌گیرد دراین سلسله درج گردد .

اعضای علمی این‌مؤسّسه ازسازمان اوقاف وانجمن آثار ملّی سپاسگزارهستند که هریک دویست نسخه ازشرح منظومهٔ سبزواری را ابتیاع کردند و ازشرکت ملّی نفت شکرگزارند که بامساعدت مالی‌خود قسمتی‌ازمخارج مؤسسه‌را تأمین کرده وازبنیاد پهلوی متشکرندکه قسمتی ازهزینهٔ چاپ این‌کتاب‌را پرداخته‌است .

درپایان این مؤسسه پیشرفت خودرا مرهون دانشگاه تهران می‌داندکه اولیای آن خاصّه دکتر سیّد حسین نصر همیشه فعالیت‌های علمی مؤسسه‌را تایید وتشویق کردند و نیز استادان دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی قسمت فارسی این مجلّد را بکوشش خود فراهم آوردند.

تهران، اسفند ماه ۱۳۴۹

توشی‌هیکو ایزوتسو مهدی محقّق

بسمه تعالی

مقدّمه

برای راقم این سطور باعث نهایت خرسندی‌است که شاهد انتشار مجلّدی دیگر از سلسلهٔ دانش ایرانی یعنی مجموعهٔ سخنرانیها و مقالات متعلق به شعبهٔ تهران مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل است از آنجا که علاوه برعلاقهٔ وافر به فعالیتهای علمی این مؤسسه از بدو امر ناظر برمراحل تأسیس شعبهٔ تهران این مؤسسهٔ معروف بوده‌است. در زمستان ۱۳۴۰ بود که اینجانب از دانشگاه هاروارد که درآنجا به‌تدریس اشتغال داشت بنا به‌دعوت رئیس مؤسسه درآن زمان، پروفسور ویلفرد کانتول اسمیث، رهسپار مونترال شد و درآن روز سرد و پراز برف در تالار مؤسسهٔ مطالعات اسلامی یک سخنرانی دربارهٔ صدرالدین شیرازی ایراد کرد که اولین بحث دربارهٔ حکمت اسلامی دوران اخیر درآن دیار بود. سخنان نارسای اینجانب مورد علاقهٔ فراوان رئیس مؤسسه و نیز دو تن از استادان برجستهٔ آن یعنی پرفسور چارلز آدامز که اکنون ریاست مؤسسه‌را برعهده دارند و استاد و محقق والاقدر ژاپنی پروفسور توشی هیکو ایزوتسو قرار گرفت چنانکه پروفسور ایزوتسو تصمیم برآن گرفتند که مطالعات خود را که تاآن زمان به‌مباحث الفاظ و معنی شناسی اصطلاحات قرآنی و کلام اسلامی تخصّص داشت در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی دوران اخیر که مرکزش همواره ایران بوده‌است متمرکز سازند. درنامه‌های بعدی پروفسور اسمیث اظهار علاقهٔ فراوان به دنبال کردن پژوهش درموضوعی که حقیر در بیانات خود آنرا مطرح ساخته بود کردند و حتی این فکر پیدا شد که فعالیتهای مؤسسه که تاکنون بیشتر به ممالک عربی و پاکستان در جهان اسلامی توجه کرده بود برطبق برنامه‌ای منظم به حوزه‌های فکری ایران نیز بپردازد.

هنگام انعقاد کنگرهٔ بین‌المللی شرق‌شناسی در دهلی در ۱۳۴۲ بار دگر درحضور پروفسور اسمیث و پروفسور آدامز و آقای دکتر حافظ فرمانفرمائیان استاد دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تهران بحث در بارهٔ امکان گسترش مطالعات ایرانی در مک‌گیل ادامه یافت وطرحهائی نیز ریخته‌شد. بارفتن آقای دکتر مهدی محقق یکی‌دیگر ازاستادان دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تهران به مک‌گیل و اظهار علاقهٔ وافر ازطرف آقای پروفسور ایزوتسو برای اولین بار دروسی در حکمت وکلام اسلامی بعداز ابن سینا در مک‌گیل دائر شد وبا پشت کار و کوشش بیدریغ این دو استاد آنچه ازچند سال پیش درعالم ذهن پی ریزی شده بود در عالم عین جامهٔ عمل بخود پوشید، وبالاخره باهمکاری علمی دانشگاه تهران شعبهٔ تهران مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل دو سال پیش افتتاح‌شد ورسالت خودرا در بررسی فلسفهٔ اسلامی ایران در دوران‌اخیر وشناسائی آن به جهانیان که تاحدی قبلا توسط استاد هنری کربن و راقم این سطور آغاز شده‌بود دانست، ودراین دورهٔ کوتاه ازحیات‌خود یکی ازمهمترین آثار فلسفهٔ اسلامی یعنی‌شرح منظومهٔ حاجی ملاهادی سبزواری‌را احیاء کرد وبامقدّمه‌ای مبسوط به انگلیسی‌توسط پروفسور ایزوتسو و تصحیح دقیق متن توسّط آقای دکتر محقق و ایشان بچاپ رسانید و ترجمهٔ انگلیسی همان قسمت نیز به وسیلهٔ نامبردگان آمادهٔ چاپ شد. وآنگهی در همین زمان تدریس فلسفهٔ اسلامی با توجّه خاص به حوزه‌های ایران درخود دانشگاه مک‌گیل توسط یکی ازاستادان بارز این فن آقای مهدی حائری استاد دانشکدهٔ الهیات تهران ادامه می‌یابد.

درجهٔ ناآشنائی خود ما ایرانیان باتفکّر وفلسفه وعرفان هشت صد سال گذشته این سرزمین وسایر بلاد اسلامی واقعاً حیرت‌انگیزاست. شاید هیچ دوره‌ای‌درصفحات تاریخ تفکّر انسانی مانند تفکّر اسلامی بعداز قرن پنجم‌وششم ناشناخته نمانده‌است واین عدم آگاهی مخصوصاً درمورد دوران بعدازحملهٔ مغول احساس می‌شود. چند اثر از بزرگانی‌همچون قطب‌الدین‌شیرازی‌وجلال‌الدین دوانی ومحمد دهدار وصدرالدین‌دشتکی و

غیاث الدین منصور دشتکی و میرسید شریف جرجانی و مؤسسان مکتب اصفهان مانند میرداماد ونیز شاگردان این مکتب ازفیض وفیّاض گرفته تاحکما وعرفای برجستهٔ دورهٔ قاجاریه همچون محمدرضا قمشه‌ای وملاعلی زنوزی باقی‌است که هنوز طبع نشده چه برسد به اینکه مطالعه و بررسی شود ؟ البته قدمهائی مؤثّر در ده‌سال گذشته مخصوصاً از برای شناساندن آثار سهروردی وصدرالدین‌شیرازی برداشته شده‌است. [۱] وعلاقه به‌مطالعهٔ آثار حکما وعرفای قرون‌گذشته چه درایران وچه‌درخارج‌فزونی‌یافته‌است. لکن‌میراث فلسفی‌وعرفانی‌این‌دوران‌آن‌چنان غنی‌است وکاری که باید انجام یابد آن چنان عظیم‌است که برای تحقق بخشیدن به‌آن همکاریهای وسیع بین مراکز علمی و دانشمندان در داخل کشور ونیز درسطح بین‌المللی کاملاً ضروری‌است.

مؤسسهٔ مطالعات‌اسلامی دانشگاه مک‌گیل درتهران‌که درنوع خود بی‌نظیراست می‌تواند سهم مهمی در این امر حیاتی یعنی شناساندن میراث علمی و فلسفی این سرزمین داشته‌باشد وعلی‌رغم حیات کوتاه خود قدمهای‌مؤثّری‌نیز دراین‌راه تاکنون برداشته‌است. یکی از اقدامات پر ارج این مؤسسه دعوت از دانشمندان داخلی و خارجی برای ایراد سخنرانی واداره‌ٔ مجالس بحث دربارهٔ مسائل گوناگون حکمت اسلامی بوده‌است. اکنون ثمر این سخنرانیها به‌انضمام چند تحقیق علی‌حده دراین مجموعه درج‌شده به‌گروه وسیع‌تری ازعلاقه‌مندان عرضه می‌شود. توجّهی به‌نام نویسندگان که برخی ایرانی‌وبرخی خارجی هستند نشان دهندهٔ مسؤولیت این مؤسسه در ایجاد رابطهٔ فکری بین ایران و جهان

۱- دراین‌فعالیت بیش‌از هرکس استاد محترم آقای سید جلال‌الدین آشتیانی شرکت داشته وتعداد معتنابهی از آثار ملاصدرا وشارحان اورا به‌بهترین وجهی نشر و نقد کرده‌اند و اکنون نیز علاوه بر المبدء و المعاد و الحکمة المتعالیهٔ او به زودی انتشار خواهند داد و به اتفاق استاد کربن مشغول به چاپ کتابی عظیم در چهار یا پنج جلد مشتمل برمنتخبی از آثار فلاسفهٔ‌اسلامی‌ایران از میر داماد تاعصر حاضر هستند که یقیناً اولین قدم درایجاد راهی دراین‌دشت پهناور و ناشناخته خواهدبود. بسیاری ازآثار سهروردی نیز توسط استاد کربن و اینجانب به طبع رسیده‌است.

خارج است . وآنگهی توجهی به بخش فارسی این نشریه نشان می‌دهد که تقریباً تمام نویسندگان این بخش استادان دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی تهران‌اند که از بدو امر همکاری نزدیک بامؤسسه داشته‌است ویکی ازاستادان آن آقای دکتر مهدی‌محقق سهم اساسی درتأسیس وادارهٔ مؤسّسه دارند . امیداست که این همکاری بین دانشکده وسایر دانشکده‌های دانشگاه تهران با مؤسّسه ادامه و بسط یابد وبا یک همکاری نزدیک در آیندهٔ افراد این‌دوسازمان بتوانند آثارمهم حکمت اسلامی‌را به‌صورتی‌علمی به‌زیور طبع بیارایند و به بحث و نقد علمی و فلسفی در این آثار بپردازند و آنرا به زبانهای خارجی منعکس کنند . نیز امیدواراست که نشر این‌گونه مجموعه‌ها درسلسلهٔ دانش‌ایرانی ادامه یافته به این وسیله امکانی از برای نشر افکار علاقه‌مندان ومحقّقان داخلی و خارجی در حکمت وعرفان‌وفلسفهٔ اسلامی دریک‌مجموعه به‌این‌گروه داده‌شود . یقیناً ازاین‌نزدیکی‌و مبادلهٔ نظر ثمرات مهم علمی عاید هم دانشمندان ایرانی وهم دانشمندان خارجی خواهد شد . موفقیّت این مؤسسه واداره کنندگان آن‌را دراجرای یکی ازاساسی‌ترین برنامه‌های علمی وفرهنگی این زمان از درگاه پروردگار متعال خواستاراست .

سیّد حسین نصر

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل

شعبهٔ تهران

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی یکی از شعبه‌های دانشکدهٔ تحقیقات و مطالعات عالی دانشگاه مک گیل است که درشهر مونترال در ایالت کبک از کشور کانادا قرار دارد. دانشجویانی که دارای درجهٔ لیسانس هستند می‌توانند در مدت دو سال باخذ درجهٔ فوق‌لیسانس (M. A,) ودرمدت پنج‌سال بأخذ درجهٔ دکتری (PH. D.) دراین‌مؤسسه نائل شوند.

امتیاز این مؤسسه برمؤسسات مشابه آن در کشورهای غربی این‌است که علاوه برتوجه به تاریخ سیاسی و ادبی جهان اسلامی به جنبهٔ فکری و دینی تمدن اسلامی نیز عنایت خودرا معطوف می‌دارد. دانشجویان موظف‌اند که درموضوعات‌مختلف «تاریخ اسلام» و «سازمانها وتشکیلات‌اسلامی» و «فلسفه‌وکلام وتصوف دراسلام» و «اسلام درحال حاضر درکشورهای اسلامی» به تحقیق و بحث بپردازند و ازاین‌گذشته دو زبان شرقی و دو زبان اروپائی‌را فراگیرند.

این مؤسسه در سال ۱۹۵۲ میلادی تأسیس شده و درطی این مدت استادانی از کشورهای امریکا و اروپا وهمچنین ازکشورهای اسلامی درآنجا بتدریس پرداخته‌اند و نیز دانشجویانی ازجمیع اقطار عالم خاصه کشورهای اسلامی ازاین مؤسسه فارغ‌التحصیل شده‌اندکه هم اکنون خود در دانشگاههای‌مختلف عهده‌دار تدریس‌مباحث اسلام‌شناسی هستند. درطی‌این‌هیجده‌سال این‌مؤسسه به پیشرفت‌های شایان‌توجهی نائل‌شده چنانکه هم‌اکنون درحدود ۵۰ دانشجو درآنجا بتحصیل اشتغال دارند این دانشجویان ازامریکا وکانادا وهند وپاکستان وآلمان و ایران وترکیه و مصر واردن ولبنان و عراق و اندونزی و سودان و نیجریه وگانا وکینه وگامبیا هستند.

استادان و دانشجویان این مؤسسه از بدو تأسیس تاسال ۱۹۶۵ همواره احساس

خلاء وکمبود نسبت به‌مطالعات ایران‌شناسی وهمچنین‌فلسفه و کلام وعرفان‌شیعی می‌کردند و بهمین مناسبت در بهار سال ۱۹۶۵ هنگامی‌که شاهنشاه آریامهر در سفر رسمی خود بکانادا ازمؤسسهٔ مطالعات اسلامی دیدن فرمودند اولیای‌دانشگاه مک‌گیل درخواست نمودندکه استادی ایرانی بآنجا برای‌تدریس فرهنگ وتمدن ایران اعزام شود. این‌تقاضا مورد قبول واقع شد و دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه تهران برای مدت سه سال از شهریور ۱۳٤٤ تا خرداد ۱۳٤۷* بتدریس فرهنگ وتمدن ایران وفلسفه و کلام ومنطق و اصول فقه پرداخت. در طی این مدت توجه و رغبت دانشجویان بفرهنگ ایرانی و علوم عقلی اسلامی‌که بوسیلهٔ ایرانیان تدوین یافته فراوان گردید بنحوی‌که بیشتر آنان رساله‌های خودرا درموضوعات مربوط بکلام شیعه و فلسفهٔ ایرانی انتخاب کردند ودر نتیجه آراء و افکار محدّثان و متکلّمان شیعه مانند شیخ کلینی و ابن بابویه و شیخ طوسی و شیخ طبرسی و نصیرالدین طوسی و علّامه حلّی و همچنین فیلسوفان ایرانی مانند سهروردی و فخرالدین رازی وکاتبی قزوینی و عبدالرزاق کاشانی وصدرالدین‌شیرازی وحاجی ملاهادی سبزواری مورد بحث وتحقیق قرارگرفت.

ازجهتی‌دیگر دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو مشترکاً همت برترجمه ونشر یک سلسله ازآثار فلسفی دانشمندان ایرانی گماشتند و دانشگاه مک‌گیل متعهد گردید که مخارج چاپ متن اصلی و ترجمهٔ انگلیسی آن سلسله را که بعنوان «سلسلهٔ دانش ایرانی» نامیده می‌شود تأمین کند وهم‌اکنون مجلد اول ازاین سلسلهٔ یعنی ترجمهٔ اموعامه شرح منظومهٔ حاجی ملا هادی سبزواری فیلسوف ایرانی قرن گذشته درکانادا زیر چاپ‌است و چاپ متن‌آن با دومقدمهٔ فارسی وانگلیسی بضمیمهٔ تعلیقات و فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فلسفی بامعادل انگلیسی درتهران چاپ ومنتشر شده‌است.

فعالیتهای فوق در باب علوم عقلی ایرانی خاصه در دوره‌های اخیر آن موجب

---

* درشهریور ۱۳٤۷ آقای مهدی حائری یزدی استاد دانشکدهٔ الهیات بجای آقای دکتر مهدی محقق بدانشگاه مک‌گیل اعزام شدند.

گردید که استادان و دانشجویان مؤسسهٔ مطالعات اسلامی بادیدهٔ دیگری به تاریخ فکر و اندیشه درایران بنگرند و فلسفهٔ اسلامی‌را از نو مورد ارزش یابی قرار دهند وآشنائی آنان باآثار میرداماد و صدرالدین شیرازی ولاهیجی وسبزواری باعث شدکه بعقیده‌ای که دانشمندان‌غرب مکرراً ابراز داشته‌اند مبنی براینکه فلسفهٔ‌اسلامی رونوشتی‌ازفلسفهٔ یونان‌است وآن‌هم باکندی فیلسوف‌عرب آغاز شده وبا ابن رشد فیلسوف اندلسی ختم گردیده بانظر شک وتردید بنگرند و بدین نتیجه برسند که «حکمت متعالیه» با فلسفهٔ یونان بسیار متفاوت‌است وفلسفهٔ اسلامی با رنگ ایرانی‌خود راه تحول وتکامل خودرا درایران پیموده چنانکه درچند قرن اخیر صدها فیلسوف ومتفکر درنقاط مختلف ایران وجود داشته که درمدارس کهن به مباحث عقلی سرگرم بوده‌اند وهم‌اکنون کتابخانه‌های ایران مملو ازآثارآنان‌است که هنوز چاپ نشده و بدنیا معرفی نگردیده‌است .

توجه استادان و دانشجویان بعلوم عقلی ایرانی و پدیدآمدن محیط تحقیق وتتبع در آن باب واستقبال دانشمندان دانشگاه مک‌گیل از اندیشه وتفکر ایرانی فکر ادامهٔ این فعالیت علمی‌را بوجودآورد و درمرحلهٔ اول تأسیس‌شعبه‌ای ازمؤسسهٔ مطالعات‌اسلامی دانشگاه‌مک‌گیل‌درتهران که‌مرکزمنابع ومآخذتحقیق‌درآن‌رشته‌است‌ضروری بنظر رسید. اولیای دانشگاه مک گیل تأسیس چنین شعبه‌ای‌را تصویب کردند وتشریفات رسمی آن در مونترال طی شد و پس‌ازآن پروفسور چارلزآدامز رئیس مؤسسهٔ مطالعات اسلامی در نوامبر ۱۹۶۷ افتخار شرفیابی حضور شاهنشاه آریامهر یافت و پیشنهاد دانشگاه مک‌گیل را دایر برتأسیس این شعبه بسمع مبارك رسانید و مورد قبول واقع گردید و سپس تشریفات‌رسمی‌آن در دانشگاه تهران و وزارت علوم و وزارت امورخارجه مورد انجام قرارگرفت و از روز پانزدهم دی ماه ۱۳۴۷ این مؤسسه فعالیت علمی و تحقیقاتی خودرا رسماً آغاز کرد .

هدف این مؤسسه عبارتست از :

الف ــ تحقیق وتتبع وترجمه ونشرآثار فلسفی وکلامی وعرفانی اسلامی خاصه آنها

که بوسیلهٔ دانشمندان ایرانی نوشته شده و بالاخص آن آثار که تاکنون مورد توجه دانشمندان غربی قرار نگرفته‌است .

ب ــ راهنمائی دانشجویانی که دورهٔ دکتری مطالعات اسلامی را طی کرده‌اند و رسالهٔ خودرا دربارهٔ یکی از دانشمندان ایرانی می‌نویسند .

ج ــ آماده ساختن دستگاهی مجهز به وسائل و ابزار تحقیق و تتبع اعم ازکتاب چاپی وخطی ومیکروفیلم برای دانشمندانی که می‌خواهند به تحقیق دربارهٔ تاریخ اندیشه و تفکر درایران بپردازند و راهنمائی آنان .

د ــ عرضه داشتن تاریخ تحول علوم عقلی درایران وسهم ایران در تمدن انسانی و تکامل فکربشری خاصه درپانصدسال‌اخیر که مورد غفلت دنیای‌غرب قرار گرفته‌است.

ه ــ توسعهٔ تحقیقات مقایسه‌ای میان تفکّر شرق وغرب در زمینهٔ علوم عقلی‌و مطالعات فلسفی .

اعضای علمی این مؤسسه به پیشنهاد مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی و تصویب رئیس دانشکدهٔ تحقیقات ومطالعات عالی دانشگاه مک‌گیل وشورای‌عالی آن‌دانشگاه انتخاب می‌شوند .

این مؤسسه تابع دانشکدهٔ تحقیقات و مطالعات عالی دانشگاه مک‌گیل می‌باشد و مسؤول امور اداری وعلمی ومالی آن پروفسور چارلزآدامز استاد تاریخ تطبیقی ادیان ورئیس مؤسسهٔ مطالعات‌اسلامی دانشگاه مک‌گیل‌است وپروفسور توشی‌هیکو ایزوتسو استاد فعلی دانشگاه مک‌گیل و استاد سابق دانشگاه کیو ژاپن ودکتر مهدی محقق استاد دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه‌تهران واستاد سابق دانشگاه لندن ودانشگاه مک‌گیل باسمت وابستگی علمی وتحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل مشترکاً برامور علمی وتحقیقاتی و انتشاراتی این مؤسسهٔ اشراف ونظارت دارند .

این مؤسسه جنبهٔ انتفاعی ندارد و بودجهٔ آن بوسیلهٔ دانشگاه مک‌گیل تأمین می‌شود وکمکهای مالی که از طرف بعضی از مؤسسات و بنیادهای ایرانی و غیر ایرانی

یا اشخاص علم دوست باین مؤسسه صورت بگیرد مستقیماً بدانشگاه مک گیل بمنظور صرف درمؤسسهٔ مطالعات اسلامی شعبهٔ تهران فرستاده می‌شود ودربودجهٔ کل این‌شعبه منظور می‌گردد .

دانشجویان ایرانی وغیر ایرانی این مؤسسه باید مدارکشان مورد پذیرش دانشگاه مک گیل قرارگرفته باشد وآن دانشگاه مدرک تحصیلی بآنان می‌دهد و درحال حاضر کلاسهای رسمی درمؤسسه دائر نمی‌گردد وفقط سمینارهای عالی تحقیقاتی تشکیل می‌شود که درآن اعضای‌علمی ودانشجویان مشترکاً به بحث وفحص وتحقیق وتتبع می‌پردازند .

مقامات دولتی کانادا واولیای دانشگاه مک گیل امیدوارندکه این‌مؤسسه همواره ازحمایت شخص‌اول این کشور وهمچنین همکاری مقامات علمی‌وفرهنگی‌ایران برخوردار باشد تا هرچه زودتر هدفهای خودرا دنبال کند و اصالت و رشد فکر ایرانی‌را در طی تاریخ بجهان علم و دانش معرفی نماید .

فعالیت علمی یکسالهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

شعبهٔ تهران

الف ـ انتشارات

۱ ـ شرح منظومهٔ سبزواری قسمت امور عامه و جوهر و عرض (متافیزیک) در ۸۷۷ صفحه . این کتاب در روز شانزده بهمن ٤٨ درمراسمی که بمناسبت یکصدمین سال درگذشت آن حکیم در محل مؤسسه بر پا شده بود باهل علم عرضه گردید . این کتاب مشتمل است بر :

۱۸۷ صفحه متن و شرح خود سبزواری

۳۹٦ صفحه حواشی وتعلیقات توضیحی ازسبزواری و هیدجی وآملی

۸۸ صفحه فهرست‌های مختلف از جمله فهرست اصطلاحات سبزواری با معادل آن در انگلیسی

٤٨ صفحه مقدمهٔ فارسی درشرح حال وآثارآن حکیم

۱٦۸ صفحه مقدمهٔ انگلیسی در تحلیل افکار او و مقایسهٔ او با بزرگترین فیلسوفان گذشته ومعاصر

چاپ این کتاب باهتمام پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقّق صورت پذیرفته‌است.

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت . این کتاب که در چاپخانهٔ دانشگاه‌تهران تحت چاپ است بکوشش آقایان پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق و دکتر فلاطوری دانشیار فلسفهٔ دانشگاه کلن آلمان آماده برای چاپ شده‌است .

۳ ـ کاشف الاسرار و رسالات نورالدین اسفراینی عارف قرن هفتم و هشتم بکوشش دکتر لندلت (تحت چاپ) .

٤ ـ نشریهٔ حاضر که مشتمل بر مقالات متعدد علمی است و فهرست آن جداگانه ملاحظه می‌شود .

ب ـ همکاری علمی

۱ـ ترجمهٔ شرح منظومه سبزواری وتحریر تعلیقات ویادداشتهای توضیحی بانگلیسی بطوریکه مطالب کتاب برای خوانندهٔ غربی آسان شود. ترجمه وتعلیقات فوق بوسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق انجام یافته است.

۲ـ تصحیح انتقادی کتاب قبسات میر داماد با استفاده از نسخ خطی و شروح متعدد بر آن. این همکاری بوسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر لندلت و دکتر مهدی محقّق و دکتر موسوی بهبهانی انجام می‌گیرد و یک سوم کار پایان یافته است.

ج ـ خطابه‌های علمی درمحل مؤسسه باحضور دانشمندان خارجی و ایرانی

۱ـ استاد سیّد محمّد مشکوة

«اثر ارسطو درفلسفهٔ اسلامی»

۲ـ دکتر سیّد حسین نصر

«مفسّر عالم غربت و شهید طریق معرفت شیخ شهاب الدین سهروردی»

۳ـ سیّد جلال الدین آشتیانی

«احوال و افکار وآثار حاجی ملّا هادی سبزواری»

۴ـ پروفسور مونتگمری وات

«اثر اسلام درتمدن اروپا» (بانگلیسی)

۵ـ پروفسور ایزوتسو

«اگزیستانسیالیسم غرب و وحدت وجود سبزواری» (بانگلیسی)

۶ـ دکتر لندلت

«مکاتبه میان علاء الدولهٔ سمنانی وعبدالرزّاق کاشانی دربارهٔ وحدت وجود» (بانگلیسی)

د ـ راهنمائی دانشجویان

دانشجویانی که رسالهٔ دکتری خودرا دربارهٔ متفکران ایرانی گرفته راهنمائی شده‌اند و مواد رسالهٔ خودرا فراهم ساخته‌اند، این دانشجویان دربارهٔ صدرالدین شیرازی و عبدالرزاق کاشانی و قطب‌الدین شیرازی کار کرده‌اند.

هـ ـ تهیهٔ وسائل تحقیق برای دانشمندان داخلی و خارجی

دانشمندانی که نیازمند به راهنمائی در زمینهٔ فلسفه وکلام بوده‌اند و یا احتیاج به کتاب و میکروفیلم از ایران داشته‌اند مؤسسه آن نیاز را مرتفع ساخته وکتاب و میکروفیلم برای آنان ارسال داشته‌است.

و ـ کتابخانه

کتابخانهٔ مؤسسه هرچند نوبنیاد است ولی مهم‌ترین مآخذ و منابع تحقیق در فلسفه وکلام اسلامی وهمچنین منابع غربی درموضوعات فوق درآن یافت می‌شود ومورد استفادهٔ عموم است ودانشجویان ایرانی وخارجی می‌توانند کتاب از آنجابامانت بگیرند.

ز ـ تشکیل سمینارهای علمی

۱ـ بوسیلهٔ دکتر مهدی محقّق و پروفسور ایزوتسو:

در این سمینار شرح منظومهٔ منطق سبزواری و زاد المسافرین ناصرخسرو و ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه مورد بحث و تحلیل قرارگرفته و علاوه بر دانشجویان خارجی مؤسسه دانشجویان دورهٔ فوق لیسانس فلسفه و ادبیات فارسی دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی درآن شرکت جسته‌اند.

۲- بوسیلهٔ دکتر ابوالقاسم گرجی رئیس گروه فقه و اصول دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران :

در این سمینار پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق و دکتر لندلت شرکت داشته‌اند و متن کفایة الاصول آخوند ملا محمد کاظم خراسانی بوسیلهٔ دکتر گرجی مورد بحث و تحلیل قرارگرفته و پروفسور ایزوتسو مباحث اصولی را باعلم سمانتیک منطبق ساخته‌اند .

ح - تهیهٔ مطالب تحقیقی بوسیلهٔ اعضای علمی مؤسسه برای ایراد خطابه در مجامع علمی بین‌المللی

پروفسور ایزوتسو

در کنفرانس « فلسفهٔ شرق وغرب » در هاوائی ، ژوئن ۱۹۶۹

« مبانی اندیشه‌های متافیزیکی دراسلام »

درکنفرانس « ارانوس » دراسکونا سویس ، اوت ۱۹۶۹

« مبانی مفهوم خودی درفلسفهٔ بودائی »

در دانشگاه عبری اورشلیم نوامبر ۱۹۶۹

« وحدت وجود ازنظر فلسفهٔ مقایسه‌ای »

درکنفرانس « ارانوس » اسکونا سویس ، اوت ۱۹۷۰

« معنی و بی معنی درفلسفهٔ بودائی »

دکتر مهدی محقّق

درکنفرانس تحول اندیشه وتفکر درآسیای مرکزی ، دهلی نو ، فوریه ۱۹۶۹

« مطالعات فلسفی درایران معاصر »

در دانشکده الهیات ، دانشگاه آنکارا ، مارس ۱۹۶۹

«تحول فلسفهٔ اسلامی بااشاره‌ای به متافیزیک سبزواری»

درکنفرانس رابطهٔ دین و دولت درجوامع سنتی اسلامی، مون پلیه فرانسه، مارس ۱۹۶۹

«نظر شیعه دربارهٔ رابطهٔ بین مذهب وحکومت»

درکنفرانس تحول علوم درآسیای مرکزی، اسلام‌آباد پاکستان، سپتامبر ۱۹۷۰

«تعیین نام یکی ازکتابهای رازی باارجاع به گیل خراسانی»

درکنفرانس جهانی مذهب وصلح، کیوتو ژاپن، اکتبر ۱۹۷۰

«آسان‌گیری (= Tolerance) درمذهب اسلام»

خطابهٔ افتتاحیهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه مك گیل شعبهٔ تهران

از

استانلی فراست

معاون دانشگاه مک گیل

ترجمهٔ

دکتر حسن جوادی

دانشیار دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

عالیجناب ، آقای رئیس دانشگاه ، پروفسور آدامز ، حضّار محترم ، خانمها و آقایان

این افتخار نصیب بنده شده‌است که از سوئی بعنوان نمایندهٔ انجمن شاهی برای پیشرفت دانش که اسم آن بعنوان دانشگاه مک‌گیل آشناتراست دراین مجلس حضور یابم وازسوی دیگر نمایندهٔ دانشکدهٔ تحقیقات ومطالعات فوق لیسانس باشم که‌مطالعات اسلامی درآن مقامی بس ارجمند دارد . درضمن ابلاغ تبریکات اعضای دانشگاه‌مک‌گیل می‌خواهم خوشنودی بیحد خودرا از اینکه بالاخره پس‌از نقشه‌ها و کوششهای زیاد همه درتهران جمع شده‌ایم تا افتتاح شعبهٔ دانشگاه مک‌گیل‌را جشن بگیریم ابراز دارم .

ما همه خاطرات بسیار خوش ازدیدار دوسال‌پیش اعلیحضرت شاهنشاه‌آریامهر به مونترال ودانشگاه ومؤسسهٔ آنجا داریم ومفتخریم که رابطهٔ نزدیک باکسانی داشتیم که باایجاد غرفهٔ ایران وبنمایش گذاشتن آثارهنری‌ایران‌نمایشگاه جشن صده‌ملّی کانادا را رونق بخشیدند وتوجه انظار را جلب نمودند ، باز قدرشناسی خودرا ازاینکه همان‌غرفه هنوز درجای سابق‌خود درنمایشگاه مونترال باقی‌است ابراز داریم درواقع آقای دراپو ، شهردار مونترال از من خواسته‌است که پیام زیر را دراین مجمع به حضرت آقای وزیر فرهنگ بدهم .

« افتتاح مرکزی که درآن دانشجویان دانشگاه مک‌گیل می‌توانند بمطالعات‌خود دربارهٔ تاریخ و فرهنگ ایران ادامه دهند نشان دهندهٔ پیوندهای نزدیکی‌است که بین ایران و مملکت ما وجود دارد . شرکت ایران درنمایشگاه بین‌المللی ۱۹۶۷ و درقسمت (بشر ودنیای او) دوستی دوملت ما را تحکیم بخشیده‌است و ما امیدواریم درآینده نیز تجلّی فرهنگی ایران باشکوه فعلی آن ادامه یابد » .

بدین‌ترتیب پیوندهای مودّت بین کانادا و ایران بسیار است و دائماً زیادتر می‌شود. کتاب تازه‌ای که دانشگاه تورنتو دربارهٔ مجموعهٔ جواهرات بی نظیری که در خزانهٔ شاهنشاهی است منتشر کرده‌اند و همکاران ما درموزهٔ سلطنتی انتاریو آنهارا بررسی و فهرست کرده‌اند نشانهٔ دیگریست ازهمکاری بین‌دوملت. در دانشگاه مک‌گیل کرسی برای فلسفهٔ ایرانی باز شده‌است که مخارج آن‌را دولت شاهنشاهی ایران و دانشگاه مک‌گیل مشترکاً بعهده دارند. ما از همکاری آقای دکتر محقّق و خانم محقّق فایدهٔ بسیار بردیم وخوشوقتیم که اکنون مطالعات ایرانی‌ما بوسیلهٔ آقای دکترحایری‌سرپرستی می‌شود. من اخیراً باایشان نهار صرف کرده وملاقات پرثمری داشتم، دراینجا می‌خواهم تبریکات و سلامهای ایشان‌را بتمام دوستانشان ابلاغ کنم. همچنین ما هرسال عده‌ای دانشجوی ایرانی‌را بدانشگاه خود می‌پذیریم و فعلاً دوازده نفر در رشته‌های مختلف مشغول تحصیل هستند. بدین جهت بسیار مناسب بود که یک دانشگاه کانادائی چنین شعبه‌ای درتهران داشته باشد ومخصوصاً شایستهٔ دانشگاه مک‌گیل بود که به چنین کاری اقدام نماید.

بعلاوه من فکر می‌کنم که هدف این مرکز تحقیق با اوضاع عصری که درآن زندگی می‌کنیم مغایرت‌دارد. ما درعصری هستیم که‌دائماً کاینات‌را درگسترش می‌یابیم و کرهٔ ارض در نظرمان کوچکتر می‌نماید درنتیجه نه تنها کانادا و ایران بلکه تمام ملل همسایگی نزدیکتری باهم احساس می‌کنند درچنین موقعیتی هیچ کس نمی‌تواند از چنین سؤالاتی اجتناب کند: من کیستم؟ هدف از زندگی چیست؟ نقش مشخّص من دراین هدف بزرگ چیست؟ اینها سؤالاتی‌است که همیشه ذهن بشر معطوف آنها بوده‌است و داشتن مرکزی که بتواند درگنجینه‌های فکر ایرانی تفحص نماید وگوهرهای فراموش گشتهٔ آنهارا بجهان غرب عرضه کند دراین مرحله ازتاریخ بشر اقدامی‌است بس پرارج و نوید بخش. امیداست که ذخایر فکر ایرانی فلسفهٔ غرب‌را بارور سازد و بدان روشنی بیشتری بخشد وخود نیز درنتیجهٔ این بستگی نزدیک فعالیت وحیاتی نو یابد واین مرکز

تحقیق وسیله‌ای باشد برای ایجاد تفهیمی انسانی و ژرف بین شرق و غرب .

اجازه می‌خواهم از وقتی که دراختیار دارم استفاده کرده و بیشتر در ایضاح این فکر بکوشم . بی‌شک بزرگترین حادثهٔ سال ۱۹۶۸ پرتاب موشک آپولو بماه بود واین سفر قهرمانانه‌را می‌توان‌واقعه‌ای چون قیام کوروش کبیر بسال ۵۵۰ قبل‌ازمیلاد ویا سفر کریستوف کلمب بسال ۱۴۹۲ ، نقطهٔ عطفی درتاریخ بشرشمرد . درهریک ازاین‌موارد انسان وفرهنگ انسانی (یا این عنصر مرکبی که ما تمدن می‌خوانیم) مرزهای کهن‌را درهم شکست ودر وراء آنها بجهان تازه‌ای دست یافت. در زمان کوروش تمدن ازمرکز هلال حاصل خیز وشرق مدیترانه گذشت و بهند و سرزمین‌های شرق دست یافت . در زمان کریستوف کلمب تمدن ازدنیای‌قدیم آسیا واروپا بقارهٔ جدیدی پا نهاد . درعصر ما برای اولین بار بشر و تمدن او کرهٔ ارض‌را پشت سر گذاشته‌اند تا بستارگان دست یابند . می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که بزودی این قدم‌های نامطمئن و اولیه بسوی فضا تبدیل بحرکت استواری خواهند شد . درصورتی‌که مادچار ویرانی‌حاصل ازاتم نشویم می‌توانیم بااطمینان انتظار داشته باشیم که فرزندانمان مالک کهکشانها شوند .

ولی تمدنی که برداشتن این قدم بزرگ‌را میسر ساخته‌است تمدن و فرهنگی‌است صنعتی وعلمی ، فرهنگی‌است زادهٔ صنعت ، ریاضیات وعلوم . صفت مشخصهٔ آن مغز الکترونیکی‌است ونکتهٔ جالب دربارهٔ مغز الکترونیکی اینست که انگلیسی ، عربی ، روسی یا چینی حرف نمی‌زند زبان آن‌را می‌توان به‌یک ویاتمام زبانها ترجمه کرد هرچند از زبانی مصنوعی بعنوان وسیلهٔ ارتباط درآن استفاده می کنیم ولی می‌توان گفت که زبان واقعی آن زبان ریاضیات‌است و ریاضیات متعلق به یک تمدن بخصوص انسانی نیست بلکه بتمام‌نوع بشر تعلق‌دارد. بابلیان‌حساب ، یونانیان هندسه ، واعراب جبررا بما آموختند ولی ریاضیات بطور مشخص به هیچ کدام از اینها تعلق ندارد . ریاضیات ساختهٔ مغز بشری‌است و در واقع بکاینات و یا بهتر بگویم بخدا تعلق دارد . بهمین دلیل نیز بطور مشخص فیزیک هندی ، شیمی اسلامی یا زیست‌شناسی مسیحی وجود ندارد . این تمدن

صنعتی نیز همانقدر که بغرب تعلق دارد بشرق نیز بستگی دارد. ما در دانشگاه مک گیل ریاضیون هندی ، طبیبان چینی ، هواشناسان اروپائی، بیوشیمیست های عرب ، فیزیک دانان آمریکائی داریم ولی همه بزبان واحد علم حرف می زنند و باصطلاحات مشترک تکنولوژی سخن می گویند .

اما هنگامیکه علوم انسانی واجتماعی را از نظر می گذرانیم فوراً متوجه می شویم که وضع کاملاً متفاوت است وقتی که می خواهیم سؤالاتی را که پول تیلیش[1] آنهارا سؤالات غائی و نهائی نامیده است که (من کیم و هدف از زندگی چیست و نقش من در این میان چیست) از خود بکنیم می بینیم که برای جواب دادن بهمین سؤالات که پیشرفتهای ما در علوم و صنعت با تأکید بیشتری آنهارا برایمان مطرح می کند باید به عقب برگردیم و جواب آنهارا در ادیان بشر و مکاتب فلسفی حاصله از آنها جستجو کنیم .

دراینجاست که تنوع فرهنگها وتمدنها دورنمای متلونی درپیش چشم ما می گسترد . می بینیم که فلسفهٔ اسلامی بافلسفهٔ یونانی ارتباط دارد ولی هرکدام را بینشی جداگانه است حکمت عملی چین باحکمت نظری هند تفاوت کلی دارد . همین طور علاقهٔ خاص یک عیسوی خواه پرتستان خواه کاتولیک کاملاً باخواسته های یک نفر بودائی تفاوت دارد و فرق نمی کند که این بودائی از فرقهٔ ماهایانا[2] باشد یا از هینایانا[3] نوع جوابی که انسان برای مسائل غائی این جهان می یابد بستگی دارد به سنن و آدابی که تحت آنها پرورش یافته است.

تا چندی پیش هریک از خانواده های بزرگ عالم بشریت ایمان داشتند که درک نهائی و کامل حقیقت فقط به آنها ارزانی شده است و می گفتند که خداوند این موهبت را فقط در حق آنها نموده است . هندی بهندی بودنش و چینی بچینی بودنش می بالید . یهودیان خودرا ملت برگزیدهٔ خدا می دانستند ومسلمین هیچ گونه تجاوزی را بحریم اسلامی نمی بخشیدند . مسیحیان درکمال حسن نیت (واکنون می بینیم اغلب باتعصبی ناروا) مبلغین بیشمار خودرا باکناف عالم روانه می کردند . درطی نیم قرن گذشته تغییری بسیار دامنه دار

1- Paul Tillich 2- Mahayana 3- Hinayana

دراین نوع طرز فکر بوجود آمد که بعقیدهٔ من اگر این بزرگترین حقیقت عصر ما نباشد باری حقیقت مهمی است . عوامل بسیاری را می‌توان در بوجود آمدن این تفسیر دخیل دانست: اطلاع ما از تاریخ بشر درسراسر دنیا ازاولین پیدایش نوع بشر گرفته تاامپراطوریهای گمشده چون میسنیان[1] و هیتی‌ها[2] ودرك اینکه نوعی وحدت بین تمدنهای مختلف بشری از همان بدو پیدایش آن در حدود ده هزار سال پیش تاکنون وجود داشته‌است. آگاهی روز افزون ما ازسیر عظیم تکامل موجودات واینکه چگونه زندگی موجودات‌را بصورت سیستمی بزرگ و منظم با هم مرتبط می‌سازد . آمیختن و ارتباط فرهنگهای مختلف درعصر ما که درنتیجهٔ تحرك تازه درنوع بشر پیدا شده‌است . همهٔ این عوامل وبالاخره آگاهی تازهٔ ما از جهان‌هائی که در وراء منظومهٔ شمسی قرار دارند باعث ایجاد یک چنین دگرگونی در فکر انسان شده‌اند . ولی بعقیدهٔ من مهم‌تر از همهٔ اینها بینش تازه‌ایست که نسبت به‌ماهیت مذهب درمیان ملل مختلف باسنن مختلف پیداشده وبسرعت اشاعه می‌یابد. بعبارت بسیارساده باید بگویم که این بینش عبارت‌ازدرك این‌حقیقت‌است که درموضوعات دینی مثلاً من‌چون مسیحی هستم نباید حتماً دراشتباه‌بوده وشما که مسلمان هستید حقیقت‌را دریافته باشید . حقیقت‌مذهبی چون حقیقت ریاضی جنبهٔ حتمی ندارد . زردشت‌می گوید: «ای‌اهورامزدا تورا بعنوان‌وجود‌مقدس می‌شناسم» . پیغمبر عبری گوید: «خداوند گفته‌است: منم‌یهوه کس‌دیگری‌نیست‌وجزمن‌خدایی‌نیست» پول‌مقدس گوید : «یک‌خداوجود دارد ویک‌واسطه‌بین‌انسان‌وخداهست‌وآن‌عیسی مسیح‌می‌باشد» . مسلمانان می‌گویند: «لااله‌الاالله‌محمدرسول‌الله» . وماحتی‌حالانیزمشکل‌می‌بینیم که‌تمام‌این‌گفته‌هاازلحاظ مذهبی درآن واحد درست باشند. نور ایمان ازهمهٔ اینها ساطع‌است ومقادیر مختلف نور برای مردمانی مختلف ازآنها می‌تابد . برای‌اینکه من از پرتو چراغ شما بهره یابم ، لازم نیست چراغ خودم را خاموش کنم ولی من باید قبول کنم که چراغ شما روشن‌است وباید حاضر شوم تادرکنار شما بنشینم وازآن نور بهره‌گیرم. من باید نیز حاضرشوم تا با خضوع وپذیرائی درفکر شما سهیم گردم وهمانطور که شما درك می‌کنید من نیز درك کنم.

1- Mycenaeans 2- Hittites

اگر چنین کنم می‌توانم از نور شما کمک بگیرم و نور خودرا فزونی بخشم تا بلکه بتوانم معمای وجود انسان‌را دریابم. من باید درعیسویت خود راسخ بوده و شما نیز در اسلام خویش استوار باشید تا بلکه بتوانیم باهم بینش وسیع تری‌را ایجاد نمائیم.

در کتابی که قراراست ماه آینده انتشار یابد من این عقیده‌را چنین بیان کرده‌ام: هنگامیکه ازمسیحیت بعنوان یک «اسطوره» بحث می کنم می گویم اصطلاح «اسطوره»را که برسرش بحثهای زیادی هست دراین مورد بهمان‌معنی بکار می‌برم که یک فیزیک‌دان یا عالم اقتصاد کلمهٔ مدل یا مثال‌را بکار می‌برد. یک اقتصاد دان اطلاعات و آمار را جمع می کند وبصورت یک طرح موزون یامجموعه‌ای ازعوامل مختلف درمی‌آورد وآنرا به زبانی گویا نمودار یا طرحی نشان دهنده ویا فرمولهای ریاضی بیان می کند. اگر این مثال با واقعیات وضع موردنظر بدرستی تطبیق‌نکند باید آنرا آنقدر اصلاح کند وتغییر دهد تا نتیجهٔ مطلوب حاصل گردد. همین طور فیزیک دان اطلاعات موجود را با مولکول‌ها، اتمها و ذرات مربوط می‌سازد او می‌تواند آنهارا بوسیلهٔ مدلها نشان دهد ویا فعالیت آنهارا درفرمولهای ریاضی بیان کند. هنگامیکه دربارهٔ تشعشع تحقیق می کند آگاهانه دومدل برمی گزینند اگر باهم تجانسی نداشته باشد ارتباطی بهم ندارند یکی نشان دهندهٔ انرژی بعنوان‌ذرات‌متساطع‌ودیگری نشان‌دهندهٔ انرژی بعنوان‌حرکت موجی در فضاست. بهمین ترتیب فکر می کنم مسیحیت را نیز باید بعنوان مثال یا مدلی گرفت برای‌حقیقت نهائی ولااقل برای نسل ما «اسطوره» تفسیر وتمثیلی‌است ازواقعیت. وظیفهٔ ما تعمق دراین «اسطوره» وکشف این مطلب‌است که آیا جنبهٔ کلّی آن بحدیست که بتواند دانش‌جدید وامعان‌نظر تازه بشررا بنحو رضایت‌بخشی بیان کند یانه؟ ما باید از خود بپرسیم که آیا این‌اسطوره می‌تواند بطرز متقاعد کننده‌ای گذشتهٔ انسان‌را بیان کرده‌و و آینده‌اش‌را نشان دهد. باید اضافه کنم آنچه من در کتاب خود راجع به عیسویت گفته‌ام باید درحق تمام‌ادیان صادق بدانیم. البته من درگفتن این‌مطالب تنها نیستم اخیراً یک پروفسور هلندی بنام بلکر C. J. Bleecker که تاریخ ادیان تدریس می کند

نوشته‌است : منطق این حقیقت که خداوند آن را بنوع بشر شناسانده‌است مارا بنحو اجتناب ناپذیری بسوی وضعی می کشاند که در آن تمام‌مؤمنین قادر بدرك وتفاهم یکدیگر خواهند بود بی آنکه مجبورشوند ازمذهب بخصوصی که برایشان‌عزیزاست دست‌بکشند. همکار سابق من پروفسور ویلفرید کنتول اسمیث[1] که این مؤسسه‌را بنا نهاد این مطلب را بنحو دیگری بیان کرده‌است. او هنگامیکه ازمظاهر بزرگ دینی نوع بشر گفتگو می کند می‌پرسد منظور ما از قرار دادن یک چیز بعنوان مظهری در هر مذهب چیست ؟ و خودش چنین جواب می‌دهد «می‌توان گفت که در آن هم جنبهٔ تقدّس و هم شفافیتی وجود دارد . کسانیکه آن‌را مقدس می‌پندارند هنگامیکه بآن نظر می کنند مثل ما آن‌را نمی‌بینند بلکه ازداخل‌آن بچیزی در وراء آن ـ چیزی که معین‌ومحدود نیست و بالاتر از قیاسات ماست ـ می‌نگرند . شاید تنها موضوع‌دیدن‌نیست بلکه همانطور که می‌بینند آن‌را احساس می کنند و عمیقاً هم احساس می کنند . برای کسانی که جنبهٔ مطلق در آن می‌یابند چکیده وماحصل هرنوع‌هیجان امعان نظر واحساس‌نهایتی که داشته باشند درآن‌خلاصه می‌شود . برای‌درك مطلب (همان‌طور که باید برای‌درك مفهوم کلمهٔ om[2] برای‌هندوان یا قران برای مسلمین ویا هر اسطورهٔ مذهبی دیگر باید کرد) انسان باید ازخود بپرسد تا چه حد برای کسانیکه آن‌را بعنوان‌مظهری برای درجهٔ ایمان‌خود برگزیده‌اند می‌تواند حاوی تعالی و تنزّه باشد» این بنظر من بزرگترین امید و وعدهٔ سالهای آخر قرن بیستم می‌باشد . در دنیای علم و صنعت ما مردانی هستیم که فرهنگ و تمدن واحدی داریم و

1- Wilfred Cantwell Smith

۲ - یا aum کلمه‌ایست سانسکریت که گویا در اصل بمعنی «بلی» بوده‌است ولی اکنون در مذهب هندویسم و بودائیسم مفهوم عمیقی‌دارد. این کلمه دراوپانیشاد بعنوان سمبلی عرفانی بکار رفته که سه‌حرف‌آن نشان دهندهٔ سه‌خدای بزرگ‌هندوان یعنی براهما ، ویشنو وشیوا است که بترتیب خالق ، نگاهدارنده و ویران کننده هستند میباشد . درضمن حاکی ازوحدت این سه خدا نیز هست (مترجم) .

می‌خواهیم ازمحیط اطراف خود آگاه گردیم وازآن استفاده ببریم، درحالیکه درکوشش خود برای درک معمای حیات و وجود خویش ودنیائی‌که درآن زندگی می کنیم فرهنگهای مختلفی پیش روی خود داریم و بتازگی شروع به پی بردن بارزش تنوع بیحد این نظریات کرده ومی‌خواهیم درآن تعمق کرده و بهره‌مند شویم . دراینجا باید تأسف بی حد همکار خود آقای پروفسور ریموند کلیبانسکی[1] استاد قسمت فلسفه را ابراز دارم که نتوانست دراین‌مجمع حضور یابد . او بعنوان‌رئیس‌مؤسسهٔ بین‌المللی‌فلسفه علاقهٔ خاصی‌نسبت‌بایجاد این مرکز تحقیق که درآن مطالعات فلسفی بصورت تطبیقی ادامه خواهد یافت نشان داده و ازمن خواسته‌است صمیمانه‌ترین تبریکات اورا بخاطر این واقعه ابراز دارم و باطلاعتان برسانم که درآینده امیدوارند هم از این مرکز و هم از مرکز جمعیت ایرانی فلسفه وعلوم انسانی دیدن کنند .

فلسفه دختر مذهب‌است ، ولی اگر مادر شایستگی نداشته باشد دختر قابل اعتماد نخواهد بود، علی‌رغم بی‌اعتنائی که در غرب نسبت بفلسفه شده‌است و علی‌رغم کمتر شدن اهمیت‌مذاهب بزرگ دنیا، من نمی‌توانم گفتهٔ کسانی‌را قبول کنم که می گویند این‌جهش های بزرگ روح انسانی نقش خودرا در تمدن بشر بازی کرده‌اند و اکنون باید بسوئی نهاده شوند . من باور نمی‌کنم که فرزندان و نوادگان ما که بیشتر و بیشتر راه خودرا بسوی جهان‌های‌دیگر باز می کنند عیسویت‌را بسوئی خواهندنهاد؛ وهکذا باور نمی کنم بکسانی که هنوز مسائل ومجهولات زیادی‌را بایدکشف کنند اسلام پیامی عمیق و رضایت بخش نخواهد بود؛ و یا بودائیسم آخرین سخن خودرا بانسان عصر ماشین گفته‌است؛ من باور نمی کنم در دنیائی که حیرت درآن توسط علم ازمیان رفته‌است هندویسم آخرین نظریات وحدسیّات جسورانهٔ خودرا کرده‌باشد؛ اما معتقدم که درآینده پیروان مذاهب بزرگ مباحثاتی ثمربخش وسازنده بایکدیگر خواهند داشت وهریک ازما درحالیکه ازحقیقت خود پیروی می کنیم از روشنائی چراغ دیگران نور بیشتری خواهیم گرفت و بهتر خواهیم

1- Raymond Klibansky

توانست آن حقیقت‌را که اغلب ما بنام خدا می‌خوانیم درك کنیم.

معذلك بطور اجتناب ناپذیری این سئوال پیش می‌آید و باید جواب گفته‌شود: آیا یکی یاتمام‌این‌مذاهب وفلسفه‌های حاصله از آنها مارا به‌حقیقت‌نهائی رهنمون‌خواهند شد؟ یااینکه تماماً تصورات ابلهانه وباطلی هستندکه مارا گمراه می‌سازند؟

درداستان تکامل جسمی بشر زیست شناسان کم کم بنوعی توجه بسوی مقصود پی می‌برند که اگرآن‌را حکمت غائی[1] نام ننهیم باید مقصود یابی یا هدف شناسی[2] بخوانیم. درتاریخ نگاری نیز کم کم این‌نظر بوجود می‌آیدکه بطور کلی هدف ومعنائی برای‌سیرتاریخ جستجو کنیم وآن‌را منحصر بیك امپراطوری یا نژاد بخصوص نسازیم. درجهان مادّه علم نشان داده‌است که بطور واضحی نظم یا قانون خاصی درهمه جا حکمفرماست وماباید آن‌را درك‌کنیم. باید قبول کردکه موج بزرگ تکامل و تطورکه همهٔ مارا در بر می‌گیرد بسوی هدف یامقصدی روانست‌که هنوز ما ازماهیت آن اطلاعی‌نداریم. امامن‌نمی‌توانم باورکنم که تمام فرضیات، امعان نظرها والهامات مردان دین‌وفلسفه درطی پنج‌هزارسالی که‌روح پرسان‌بشر برانگیخته‌شده‌است‌حاصلی‌نداشته‌باشد. من‌معتقدم که‌درآنهاهدفی‌است که بتدریج آشکار می‌گردد ومثل تصویری‌است که بصورت قطعات متعددی بریده‌باشند واگرآنهارا پهلوی‌هم‌بگذاریم مفهومی‌پیدامی‌کند. درواقع عصرما احتیاج‌به‌ایمان‌بخصوصی دارد و ازما می‌خواهد باورکنیم‌که جستجوی روحانی انسان همانند جستجوی علمی او وشاید بوضع بهتروپرمعناتری مثمرثمر خواهدگشت. درمذهب ودرفلسفه ما باید باامید پیش رویم و ایمان داشته باشیم‌که بمقصد خواهیم رسید همانطورکه شاعر اردو، ایمن گفته‌است:

می‌گویند شاید او در ورای جنون وعقل باشد. بگذار چنین باشد
ولی ایمن مگذار حجابی در ورای حجاب باشد.

ما باید ازحجاب‌سمبُل واسطوره‌بگذریم و بواقعیتی که درورای‌آنهاست‌ایمان‌یابیم

1- Teleology 2- Teleonomy

و ایمان داشته باشیم که بالاخره حجاب برخواهد افتاد ـ لااقل بحدی خواهد افتاد که حقیقت‌را بشناسیم.

انسان ممکنست برامراض غلبه کند، پیوند قلب کند، اعماق اقیانوسهارا کشف وکهکشان را تسخیر نماید، ولی اگر نتواند جوابی باین سئوال که من کیستم؟ بیابد، طفل خردسالی‌بیش نخواهد بود که درتاریکی گریه سر می‌دهد. بعقیدهٔ من جواب‌را باید درمذاهب بزرگ و مکاتب فلسفی که از آنها بوجود آمده‌اند جستجو کرد. بدین جهت ایجاد شعبهٔ دانشگاه مک‌گیل در تهران قدم دیگری‌است برای ایجاد تفاهم بین شرق و غرب، وآن‌جائی‌است که‌غربیان‌وشرقیان‌هردو بمنزلهٔ خانهٔ خود خواهنددانست‌وآزادانه به مباحثه خواهند نشست.

من‌بهمهٔ کسانی که طرح تأسیس این‌شعبه‌را ریخته ودرتحقّق‌بخشیدن بآن مساعدت کرده‌اند تبریک‌می‌گویم ورسماً افتتاح‌شعبهٔ مؤسسهٔ مطالعات‌اسلامی دانشگاه مک‌گیل‌را درتهران اعلام می‌دارم.

رسالة فی بحث الحركة

از

علی بن احمد بن محمود

باهتمام

دکتر مهدی محقّق

استاد دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

رسالهٔ‌ای دربحث حرکت

بحث حرکت یکی ازمهمترین مباحث فلسفی است که از دیر زمان مورد گفتگوی دانشمندان بوده‌است . فیلسوفان ومتکلمان اسلامی دربارهٔ ماهیت وتعریف حرکت ونقد آراء گذشتگان دربارهٔ حرکت بحث‌های فراوانی کرده ونیز اقسام فراوانی برای آن یاد کرده‌اند . باوجود این بسیاری ازمسائل این مبحث برآنان پوشیده وپنهان مانده‌است .

نویسندهٔ این رساله علی بن احمد بن محمود درآغاز رساله می گوید :

چون بحث دربارهٔ حرکت از دقیق‌ترین‌مباحث حکمت‌است من دربارهٔ آن بذل جهد کردم ولی چیزی نیافتم که حقیقت حال را روشن گرداند بلکه روز بروز شکّ و حیرتم درآن افزون می گشت تا اینکه عنایت ازلی حق مرا به سرچشمهٔ حکمت علمی و عملی رهبری کرد .

مقصود او ازسرچشمهٔ حکمت‌علمی وعملی جلال‌الدین‌دوانی متوفی ۹۰۸ است که ازاو بعنوان : «جلال‌الدولة‌والسعادة‌والدین محمد الدوانی» یادکرده‌است. او مدتی‌لوای اقامت‌را درآستان‌او نصب کرده ودرتحقیق‌مطالب درحدّ امکان سعی کافی نموده تااینکه نکات دشواری که برفضلای زمان پنهان بوده بر او آشکارگشته‌است . او سپس نتیجهٔ بحث‌وتحقیق خودرا به‌پیشگاه ابوالمظفر قرقود خان که ازاو بعنوان «السلطان‌بن‌السلطان» یادکرده‌است تقدیم می کند .

قرقود خان یا کرکود پسر بایزید ثانی‌است که بگفتهٔ محمد فرید بکث مؤلّف احسن التواریخ تحصیل علوم دینیه وآداب ومجالست علمارا راغب بوده و به‌این ملاحظه

همیشه از جنگ و جدل دوری و اجتناب می‌نموده‌است[1] . او در پاره‌ای از علوم وفنون دارای تألیفاتی هم بوده وبدون شک ارزش علمی این رساله‌را درک می‌کرده‌است[2] .

چنانکه ملاحظه می‌شود رساله دارای مقدمه وچهار فصل وتکمله‌است .

نویسنده در رساله اشاره به برخی از متقدمان و متأخران کرده وآراء آنان را مورد نقد و بررسی قرار داده‌است . از جملهٔ آنان معلم اول (= ارسطو) ص ۴۲ ، فارابی ص ۴۴ ، شیخ (= ابن سینا) ص ۵۰ ، صاحب تجرید (= نصیرالدین طوسی) ص۳۶ ، فاضل یزدی ص۴۷ ، فاضل تبریزی ص۴۸ ، شریف (= جرجانی) ص۴۱ ، فاضل‌سمرقندی ص۳۶ و۴۳ و۴۴ و۴۷ . وگاهی هم اشاره به عقائد برخی ازدانشمندان می کند بدون آنکه تصریح بنام آنان بکند مانند : یکی از اذکیا ص۳۷ ، یکی ازمتفضّلان زمان ص۴۶ .

ازاین‌رساله بیش‌از یک‌نسخه‌دیده‌نشده این‌نسخه بقطع کوچک‌ودارای‌شصت‌و سه صفحه وهرصفحه‌ای ده سطراست . بسمله ونام ابوالمظفر قرقودخان باخط زرّین و

---

۱ ـ ص ۵۷ ترجمهٔ علی ابن مرحمت پناه میرزا عبد الباقی مستوفی اصفهانی (مطبعهٔ برادران باقر زاده ذی قعده ۱۳۳۲) .

۲ ـ برای آگاهی ازشرح احوال وآثار قرقود رجوع شود به‌مقالهٔ اسماعیل حقی درمجلهٔ فصلی انجمن تاریخ ترک ، شمارهٔ ۱۲۰ جلد ۳۰ ، اکتبر سال ۱۹۶۶، ص ۶۰۱ - ۵۳۹ .

و کلمهٔ مقدمه و فصول چهارگانه و تکمله بامرکّب سرخ نوشته شده‌است . درگوشهٔ راست بالای صفحهٔ پیش‌از صفحهٔ اول عبارت : «الله حسبی لعبده ابی بکر بن رستم بن احمد الشروانی» و درکنار آن نام رساله بعنوان «رسالة فی بحث الحرکة» آمده و در گوشهٔ چپ پائین همان‌صفحه عبارت : «هو من کتب الفقیر الحقیر حسین فوزی بن‌حسن المدرّس بمحروسة‌بروسه والمشتهر بموج‌زاده احسنه‌الله‌تعالی بالفوز والسعادة» دیده می‌شود و مهر حسین فوزی نیز در ذیل عبارت فوق آمده‌است . این نسخه متعلّق به‌کتابخانهٔ شخصی‌آقای دکتر بارکر A. Barker استاد مؤسسهٔ مطالعات اسلامی‌دانشگاه مک‌گیل بود که از ترکیه بدست آورده بودند و چون مرا شائق به طبع آن دیدند آن‌را بعنوان یادگاری بمن بخشیدند .

نگارنده با استقراء ناقص اثری از نسخهٔ دیگر این رساله بدست نیاورد تاآنکه امر مقابله و تصحیح را انجام دهد لذا درآن مواردکه احتمال نادرستی عبارت‌را می‌داد تصحیح قیاسی نمود و اصل‌را درمیان دو کمانه آورد .

شکّی نیست که تحقیق و بررسی درموادّ رساله و شناساندن آنکسان که نامشان در رساله‌آمده‌است بسیار مهم ولازم‌است ولی‌نگارنده صلاح چنان‌دیدکه نخست متن‌را منتشر سازد تاشاید بامساعدت خوانندگان بتواند بر نسخه‌ای دیگر واقف‌گردد وسپس آن‌را بفارسی وانگلیسی ترجمه‌کند وباتوضیحات وتعلیقات ومقدّمه آن‌را بصورت کتابی مستقل درآورد بعون‌الله وتوفیقه .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى ابدع العالم على احسن النظام
وجعل حركات الافلاك وسيلة حوادث
الايام عبرة لاولى الابصار وتذكرة
لذوى الافهام والصلوة على رسوله الذى
انزل فى شانه سبحان الذى اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام وعلى آله العظام
واتباعه الكرام اما بعد فيقول المحتاج
الى الله المسعود على بن محمد بن محمود

احسن الله اليه سهمه فى اليوم الموعود
لما كان بحث الحركة ادق مباحث الحكمة
بذلت جهدى كل الابتذال ولم اجد
شيئا ينبئ عن حقيقة الحال بل زاد
يوم بعد يوم فى مضمار البال جيوش
الشكوك وعساكر الجدال حتى هدانى
العناية الازلية الى ينبوع الحكمة
العلمية والعملية هو الذى يمحو
ظلام الشكوك والاوهام عند اظهار
الحق عن افق الكلام جامعا للفضائل

صفحهٔ اول و دوم نسخهٔ رسالة فى بحث الحركة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الّذى ابدع العالم على احسن النظّام ، وجعل حركات الافلاك وسيلة حوادث الايّام ، عبرةً لاولى الابصار وتذكرةً لذوى الافهام ، والصّلوة على رسوله الّذى انزل فى شأنه : «سبحان الّذى أسرىٰ بعبده ليلا من المسجد الحرام» ، وعلى آله العظام واتباعه الكرام .

امّا بعد : فيقول المحتاج الى الله المعبود ، علىّ بن احمد بن محمود ، احسن الله اليهم فى اليوم الموعود : لمّا كان بحث الحركة ادقّ مباحث الحكمة ، بذلت جهدى كلّ الابتذال ، ولم اجد شيئاً ينبىء عن حقيقة الحال ، بل زاد يوم بعد يوم فى مضمار البال جيوش الشّكوك وعساكر الجدال ، حتّى هدانى العناية الازليّة الى ينبوع الحكمة العلميّة والعمليّة ، هو الّذى يمحو ظلام الشّكوك والاوهام عند اظهاره الحقّ عن أفق الكلام ، جامعاً لفضايل المتقدّمين والمتأخّرين ، حافظاً لقواعد الشّرع المُبين ، جلال الدّولة والسّعادة والدّين محمّد الدّوانى ، ابّد الله ظلاله الى يوم الامانى . ولما نصبت لواء الاقامة فى عتبته بُرهة من الزّمان ، وبلغت سعيى فى تحقيق المطالب الى حدّ الامكان ، تيسّر لى بعض من النّكات الحكمية الّتى كانت مستورة الى هذا الآن عن ابصار فضلاء الزّمان ، بل «لم يطمثهنّ انسٌ قبلهم ولا جانّ» ، جعلت تحفة لخدّام عتبة السّلطان الاعظم والخاقان الاعدل الافخم ، وارث بلاد الله بالاستحقاق ، حامى عباد الله على الاطلاق ، وهو ظلّ الله وساير السّلاطين كظلّه ، وفى يده ازمّة عقد العالم وحلّه ، يفوح نفحات الجنان من وجنته اللامعة ويلوح فواتح الامن والامان من جبهته السّاطعة ، يبسط الارض اطرافها ، ليحيط طرفا من الآية المبذولة ، ويوسّع الافلاك دوائرها ، ليسع نعمائها الّتى «لا مقطوعة ولا ممنوعة» ، زيّن رياض الملك برياحين العدل والانصاف ، ونزع عنه فتار الجور والاعتساف : يتقاطر من سيفه دماء الاعداء والمعاندين ،

ويتماطر من رمحه دموع الاشرّاء والمتمرّدين ، وهو سلطان السّلاطين ، **قهرمان الماءِ والطّين** ، دافع الظلمة والمعاندين ، السّلطان ابن السّلطان ، **ابوالمظفّر قُور قُود خان** ابّدالله ظلال عاطفته على مفارق المسلمين ، وايّد رايات نصرته الى يوم الدّين . **اللّهم** حرّس اعوان دولته وانصار شوكته عن الآفات والبليّات . انّك تجيب الدّعوات وترفع الدّرجات . ورتّبتها على مقدّمة واربع فصول وتكملة .

امّا المقدّمة

ففى بيان الحاجة الى اثبات الحركة .

واعلم انّ الحكماء لما زعموا الى انّ العالم قديم ، استدلّوا عليه بانه ، لو كان حادثا ، امّا ان يتوقف حدوثه على امر حادث ، او لم يتوقف . وان توقف ، يلزم التّسلسل فى الحوادث ، وان لم يتوقف ، يلزم ترجيح بلا مرجّح ، لكون نسبته متساوية الى جميع الاوقات . واجاب عنه صاحب التجريد بانّا نختار القسم الثّانى ، ونمنع لزوم الترجيح بلا مرجّح ، لانّ هذا اللّزوم موقوفٌ على اثبات الاوقات وتمايز بعضها عن بعض قبل وجود العالم ، وهو محال ، اذ الزّمان هناك موهوم لاوجود له الّا مع وجود العالم ، ولا تمايز بين الاجزاءِ الوهميّة الا بمجرّد التوهّم ، وطلب الترجيح فى ذلك الاجزاءِ غير مقبول (در اصل: مقبولة) اصلا .

اعترض عليه الفاضل السمرقندى فى شرحه ، بان هذا الكلام ، على تقدير تمامه ، انما يدلّ على ان لايطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات قبل وقت حدوث الزّمان ، اذ لازمان هناك ، لافى الاوقات الّتى بعده . فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ماعداه من الاوقات بعدها ترجيح بلامرجّح .

ونحن نقول : لما كان وجود العالم علّة لوجود الزّمان ، كما قرّر عندهم ، يلزم ان يكون حدوث العالم فى اوّل جزء منه . لانّ هذا الجزء ، ان كان عاريا عن الحدوث فيه ، يلزم ان يكون الزّمان معلّلا بعلّة غيره ، وهو خلاف المفروض .

وايضاً ، يلزم ان يكون الجزء الاوّل من الحركة من الاجزاء المتوهّمة ، لكونه

من الاجزاء التى قبل حدوث العالم . فليتأمّل .

ولما نوقض هذا الدّليل بالحوادث اليوميّة ، حيث قيل : لو صحّ دليلهم هذا ، للزم ان يكون الحادث اليومى قديما ، لجريان الدليل فيه بعينه ، تشبثوا بذيل الحركة . فقالوا : لابدّ فى صدور الحادث من الحالة المستمرة فى ذاتها المستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية ، هى الواسطة بين عالمى القديم والحادث . ولولاها ، لم يتصوّر ارتباط احدهما على الآخر ، لانّ الحادث لايكون علّته التّامة باسرها قديمة . والقديم اذا كان علة تامة لشىء لايتخلف عنه معلوله ، فلايرتقى حادث فى سلسلة علله الى قديم ، ولايتنزّل قديم فى سلسلة معلولاته الى حادث . بل لابدّ هناك من امر ذى وجهين استمرار وعدم استقرار . فمن حيث استمراره ، يستند الى قديم . ومن حيث عدم استقراره المتجددة المتعاقبة لاالى اول (؟) ، يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم . فينتظم به عالم الحوادث . وهذه الحالة هى المسمّاة بـ «الحركة» يترتّب عليها الاوضاع المتجدّدة الغير المتناهية ؛ قديمة بالنّوع حادثة الافراد ، كلّ فرد منها سابق بفرد آخر من هذا النوع الى غير النّهاية . وهذه الاوضاع والحركات معدّات لفيضان الوجود من حضرة المبداء الى الموادّ العنصرية .

اعترض عليه الطوسى فى الزخر بانّه ، لوكان النوع قديما ، يلزم ان يكون فرد من افراده قديما . البتة لامتناع تحقق النّوع بدون الفرد . والحكم بحدوث الافراد مع الحكم بقدم النوع تحكّم .

ونحن نقول : قدم الشىء عبارة عن عدم سبق العدم على وجوده ، وهذا المعنى متحقق فى نوع الوضع والحركة ، وعدم تحقق النوع الا فى ضمن الفرد ، انما يقتضى عدم انفكاكه عن فرد ما ، لا عن فرد بعينه . لعل منشاء الاشتباه قياس القديم الى الحادث ، لان النوع ، مثلا ، اذا كان حادثا ، يلزم ان يكون حدوثه فى ضمن فرد معيّن البتة لتحقق اوله . واما ماليس فيه الاول كالقديم ، فغير محتاج الى فرد معين .

اعترض بعض الاذكياءِ ايضا على اصل الدّليل ، حيث قال : النقض بالحوادث اليومية غير مندفع بان يقال ان الاوضاع والحركات الفلكية معدّات لحصول هذه الحوادث ،

والمعدّات غیر مجتمعة فی الوجود، حتی یلزم التّسلسل فی الامور الموجودة المترتبة، لانا نقول: ان الحادث الذی یحدث فی هذا الآن، مثلا، یجب ان یکون بعض من علته حادثا فیه ایضا، لانه ان حدث جمیع علته قبل هذا الآن، یلزم تخلّف المعلول عن العلة التامة. وکذلک العلة التی حدثت فی ذلک الآن، یجب ان یکون معلولة لبعض العلة التی هی حادثة فی هذا الآن، وننقل الکلام الیها، فیلزم ان یکون العلل الغیر المتناهیة متحقّقة فی آن حدوث ذلک الحادث. فان کانت هذه العلل موجودة فی الخارج جمیعا، یلزم التّسلسل فی الامور الموجودة المترتبة[1] ایضا قبل هذا الآن، لان هذه المعدومات حادثة فی آن حدوث المعلول. فیجب ان یکون موجودة قبله. فان قیل: لم لایجوز ان یکون بعض هذه العلل موجودا وبعضها معدوما، ولایکون جمیعها موجودا ولامعدوما، حتی یلزم التسلسل فی آن وجود المعلول او قبله، قلنا: ان کانت الموجودات والمعدومات الواقعة فی هذه السّلسلة متناهیة، یلزم ان یکون المجموع ایضا متناهیاً (در اصل: متناهیة)، لان المرکب من العلل المتناهیة متناهٍ (در اصل: متناهیة). وان کانت الموجودات غیر متناهیة، یلزم التسلسل فی آن حدوث المعلول. وان کانت بالعکس، یلزم التسلسل قبل وجوده هذا.

اجاب الاستاد المحقق بانا نختار حدوث المعدومات الغیر المتناهیة فی آن وجود المعلول. قوله «یلزم التسلسل فی الامور الموجودة المترتبة المجتمعة قبل هذا الآن» فغیر مسلّم، لانه لایلزم من التّرتب بین المعدومات الترتب فی الموجودات، فلا یلزم من اجتماع الموجودات الغیر المتناهیة قبل وجود المعلول التّرتب فی هذه الموجودات. ومن ادعی، فعلیه الدلیل. فان قیل: اذا کان عدم المانع علة لوجود المعلول، یلزم ان یکون وجود المانع علة[2] لوجود المعلول علیة وجود المانع لعدم المعلول. بل یجوز ان یکون علته عدم عدم المانع، وهو غیر الوجود، بل لازم له. ولایلزم من الترتّب فی اللّازم، الترتّب فی الملزوم.

---

۱ ـ و ان کانت معدومة، یلزم هذا التسلسل (در حاشیه برای تصحیح متن آمده).

۲ ـ لعدم المعلول، فیلزم الترتب فی الموجودات. قلنا: لایلزم من کون عدم المانع علة (در حاشیه برای تصحیح متن آمد).

ونحن نقول ایضا فی الجواب ان علة الحادث یجوز ان یکون صفة اعتباریة حادثة فی هذا الآن غیر موجودة فی الخارج . و کذلک علة هذه الصفة وعلة علتها الی غیر النهایة . ودلیل بطلان التسلسل لا تجری الّا فی الموجودات الخارجیّة دون الاعتباریّة ، کما قرر علیه الامر فی الانواع المتکرّره ، کالامکان والوجوب وغیرهما من هذه الانواع ، ومن اراد تحقیقه ، فلیطلب فی موضعه ، ولا یلیق ذکره بهذا المختصر .

الفصل الاوّل

فی تعریف الحرکة

عرّفها قدماء الفلاسفة بانّها خروج من القوة الی الفعل تدریجا . واحترز بقید التّدریج عن الکون والفساد ، لان الخروج فیه دفعی لا تدریجی . نوقض علی هذا التعریف بمثل راکب السفینة ، لانه یصدق علیه الخارج من القوة الی الفعل تدریجا ، مع انّه لیس بمتحرک ، بل المتحرک هو السفینة ، واطلاق «المتحرک» علی الراکب علی سبیل المجاز ، کما بیّن فی موضعه . وینتقض ایضا بالساکن الّذی یتعاقب علیه الامکنة ، کالحجر الواقع فی النهر ، فانه یصدق علیه هذا التعریف .

واجیب عنهما بان الخروج یجب ان یکون ناشیا بالذات عن طرف المتحرک . ولیس کذلک فیهما . امّا فی الثانی ، فظاهر . واما فی الاوّل ، فلاشک ان الخارج هو السفینة فی الحقیقة ، واسناده الی الجالس لمجاورته بها .

نحن نقول الظاهر ان هذا التعریف منقوض بالزمان لانه لما ثبت کونه مقدارا للحرکة ، یجب ان یکون وقوعه علی سبیل التّدریج . فاذن یصدق علیه هذا التعریف بلاریبة . ولما کان هذا التعریف غیر خالٍ (دراصل: خالیة) عن تسامح ، عدل عنه المتاخرون الی قولهم : الحرکة کمال اوّل بالقوّة من حیث هی بالقوة . قیل : المراد بـ «الکمال» هٰهنا الحاصل بالفعل . وانّما سمّی الحاصل بالفعل «کمالا» لانّ فی القوة نقصانا ، والفعل تام بالقیاس الیها . وقد یعتبر فی مفهوم الکمال کونه لایقا بما یحصل فیه ، لکنّه لیس بمعتبر هٰهنا . ولا یجب ان یکون

الحرکة لایقة لصاحبها . ولاخفاء فی ان الحرکة امر ممکن الحصول للجسم . فیکون حصولها کمالا له .

ونحن نقول : فیه بحث، لانه ان اراد بـ« الکمال » فی قوله « فیکون حصولها کمالا » المعنی الذی یعتبر فی مفهومه اللیاقة، مع عدم موافقته لسیاق الکلام ، غیر صحیح . لان امکان الشیء بالنسبة الی موصوفه ، لایقتضی ان یکون لایقا بالنّسبة الیه ، کالعدم . فانّه ممکن بالنّسبة الی الماهیّة ، مع انه لیس بکمال . وان اراد مدلول لفظ الکمال ، فغیر مستقیم ایضاً ، لان الکمال علی هذا المعنی ، هو الحاصل لا الحصول ، کما صرّح به حیث قال « والمراد بالکمال هٰهنا الحاصل بالفعل » ، اللّهم الّا ان یقال : المراد من « الحصول » الحاصل . ومثل هذا التسامح شایع من جملتها ماوقع فی تعریف العلم . واحترز بقید الاولیة عن الکمالات المترتبة للحرکة ، وهی کمالات ثانویة ومطلوبة بالذات ، والحرکة لیست بمطلوبة .

قال فی شرح الاشارات : معنی کمالیّتها المنسوبة الی الاوّل هو تادیها الی کمال ثان . فهو ایضا دالّ علی کونها غیر مطلوبة لذاتها . انتهی کلامه .

وقیل : الحرکة تفارق سایر الکمالات ، من حیث انها لا حقیقة لها الا التوجه الی الغیر ، فلابد من مطلوب ممکن الحصول ، لیکون التوجه توجها الیه .

ونحن نقول : ان ارید بـ« امکان الحصول » امکان الحصول فی نفس الامر ، فلایتحقق فی بعض من افراد الحرکة الارادیة ، لانه قد یکون المطلوب فیها ممتنعا ، کحرکة المجانین . وان ارید امکان الحصول فی نفس الامر او فی زعم المتحرک ، مع عدم خلوه عن الرکاکة فی دلالة اللفظ علیه ، لایتحقق فی الحرکة القسریة لان اثبات المطلوب فیها غیر خالٍ (دراصل: خالیه) عن الاشکال ، اللّهم الّا ان یراد بـ« المطلوب » المنتهی للحرکة ، لانه یجب ان تکون ممکنا لکلّ حرکة ، وان لم یکن واقعا . واحترز بقوله « من حیث هی بالقوة » عن الکمالات الحاصلة بغیر توسط الحرکة کالصورة النوعیة ، فانها کمال اول لما بالقوة ، لکن لا من حیث هو بالقوة ، بل من حیث هو بالفعل .

وعرّف (دراصل: عرّفوا) المتکلمون الحرکة بالحصول الثانی فی الحیّز الثانی . وردّ علیهم بانه

يلزم كون المتحرك بالاستدارة ساكنا. واجاب عنه الشريف فی حاشيته للتجريد بان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من الجواهر الفردة ، فاذا تحرك جسم ، لم يكن هناك فی الحقيقة عندهم متحرك واحد وحركة واحدة ، بل هناك متحركات متعددة هی تلك الجواهر وحركات بعددها . وحينئذ نقول : اذا تحرك الجسم كالفلك ، مثلا ، بالاستدارة ، كان بالحقيقة كل واحد من اجزائه المتحركة متحركا حركة اينيّة ينتقل من مكانه الى مكان آخر . لكن لما كان حركته فی امكنة واقعة على هيئة الاستدارة ، سمّيت حركة بالاستدارة كحركة الشعلة الجوالة . فليس فی حركات اجزائها حركة خارجة عن الحركة الاينيّة واردة على ماذكر فی تعريف السكون . وان اعتبرت مجموع تلك الحركات ، فليست حركة واحدة ، والكلام هٰهنا ، اذ لابد فی مورد القسمة من اعتبار الوحدة معه . انتهى كلامه .

ونحن نقول ان المتكلمين قد قسموا المتحيّز الى المتحيّز الغير المنقسم والى المتحيّز المنقسم . والاوّل هو الجوهر الفرد ، والثانی هو الجسم . وان اعتبر فی هذا المقسم الوحدة ، يلزم ان لايكون الجسم متحيّزا ، لانه ليس بمتحيّز واحد ، بل هو متحيّزات متعددة بحسب تعدد الاجزاءِ . وماهو جوابكم فی هذا جوابنا فی ذاك .

الفصل الثّانی

فی اثبات وجود الحركة

ولنقدم مقدمة ، وهی ان « الحركة » يطلق على معنيين ، الاوّل صفة تكون بها الجسم ابداً متوسطاً بين المبداء والمنتهی ، ولايكون فی حيّز آنين ، بل يكون فی كل آن فی حيّز آخر ، ويسمی « الحركة بمعنی التوسط » . وقد يعبّر عنها بانها كون الجسم بحيث ای حدّ من حدود (دراصل : الحدود) المسافة يفرض لايكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه ، وتختلف بسببه نسبة المتحرك الى وجود المسافة . فهی باعتبار ذاتها مستمره ، واعتبار نسبته الى تلك الحدود سيالة ، وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل فی الخيال امرا ممتدا غير قار ، وهذا الامر المتوهم الممتدّ يسمی بـ« الحركة بمعنی القطع » : والحركة بمعنی الاولی موجودة والثانية معدومة .

واماوجودالاولى ، فقال بعضهم انه بديهى ، يحكم به العقل بمعاونة الحسّ ، وان كانت غير محسوسة بذاتها. ونحن نقول انحكم العقل بواسطة الحسّ على اتصاف الجسم بالحركة لاعلى وجودها فى نفسها ، كمافى السكون والعمى وامثالها ، فانهمامع كونهمامن الصفات العدمية ، يحكم العقل بمعونة الحس على اتصاف المعروض بهما . وقال بعضهم انه كسبى ، واستدلوا عليه بوجوه . ونحن نذكر ماهو الاقوى ، وهوالذى عوّل عليه المعلم الاول. تقريره ان الحركة بمعنى القطع ، لماكانت عبارة عن امر متوهم مرتسم فى الخيال ، بحيث اذا وجد فى الخارج ، لايكون جزئين منه موجودا معا ، لابدله من راسم . ولا يجوز ان يكون هذا الراسم ذات المتحرك وذات المسافة ، لانهما موجودان فى حالة السكون . فلابد من شىء آخر ، وهو الحركة بمعنى التوسط . ونحن نقول : هذا لا يشفى الغليل ، لان ايجاد الشىء فى الواهمة لا يقتضى وجود الموجد فى الخارج . كيف لا ، وهم يقولون انّ المشير عند الاشارة الى الجسم ، مثلا ، يحصل فى خياله جسم يخرج من المشير ويتصل الى هذا الجسم ، مع انه لاشىء فيه غير المشير والمشار اليه ، وهما متحققان عند عدم الاشارة ايضا .

واما عدم وجود الثانية ، فلعدم اجزائها .

وللقوم شبهات على تقدير وجود الحركة . اوليها وهى اقويها ، ان الحركة ان كانت حادثة فى آن الابتداءِ ، وهو آخر زمان السكون ، يلزم ان يكون المتحرك مستقرا فى حال حركته . وان كانت حادثة فى الآن (در اصل : آن) الذى بعده ، فلايخلو اما ان يكون بين آن الابتداء وبين ذلك الآنِ زمانا اولا . وكلاهما فاسدان. امّا الثانى ، فلتتالى الانات. وامّا الاوّل ، فلحدوث الحركة قبل حدوثها ، لانّ الزمان لماكان مطابقا للمسافة ، يجب ان يكون بين النقطة التى هى مطابقة للآن الّذى هو آن حدوث الحركة مسافة قابلة للقسمة الى غير النّهاية . فيلزم قطع هذه المسافة فى زمان السكون . وهو بديهى البطلان . فاذا يلزم ان يكون حادثة قبل حدوثها . وان كانت حادثة فى الزمان ، يلزم حدوث الغير المنقسم فى المنقسم ، وهو باطل .

ونحن نقول فى الجواب انا لانسلّم وجود الحركة فى الآن الآخر من زمان السّكون ، وهو آن ابتداء الحركة . قوله « يلزم ان يكون الحركة مستقرة » ، قلنا : لماكان عدم الاستقرار

امرا موجبا للزمان ، يلزم ان لايكون الحركة خالية عنه فى زمان وجودها (در اصل : وجوده) ، لافى آن حدوثها (دراصل : حدوثه). والحاصل ان لازم الشیء قد يكون زمانيا وقد يكون آنيـّا . والآنى يجب ان يكون غيرمنفك عن وجود الـلاّزم فى آن وجوده ، والزمانى يجب ان يكون غير منفك عنه فى زمان وجوده ، وان انفك عنه فى آن حدوثه . فان قيل: ان حدوث الحركة فى الآن الآخر من زمان السـّكون ، يستلزم اجتماع الحركة والسـّكون. قلنا : نهاية الشیء عبارة عن عدم ذلك الشیء. فاذا يجوز ان يكون آن (دراصل : انّ) النهاية للشیء آن البداية لنقيضه ، فلايلزم اجتماع النـّقيضين .

و الشبهة الثانية ، وهی المشهورة بين القوم بـ« شبهه العامـّة » . تقريره ان يقـال : المتحرك فى الاين ، ان كان له من مبداءِ الحركة الى منتهاها اين واحد ، فلاحركة له فى الاين ، بل هو ساكن مستقر على اين واحد . وان كان له ايون متعدّدة ، فامـّا ان يستقرّ على واحد منها فى اكثر من آن واحد ، وقد انقطعت الحركة ، واما ان لايستقرّ ، فلا يكون فى كل اين الا آنا واحدا ، فيلزم تتالى الآنات ، وهو باطل . ولاجواب عنه الـّا بان يقال : للمتحرك من مبداء المسافة الى منتهاها ، كما ان حدود المسافة بالفرض ، كذلك تعدد الايون بالفرض ، وكما انه لايمكن ان يفرض فى المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا ، كذلك لايمكن ان يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان ، بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية ، فلايلزم تتالى الآنات ، ولاانقطاع الحركة ، ولاكون المتحرك ساكنا . وكذلك للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة ، ففى كل آن يفرض يكون هناك فرضا ، ولايمكن ان يفرض فى تلك الكيفية كيفيتان متصلتان ، بل كل كيفيـّتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيتان آخر . فلايلزم شیء من المحذورات .

اعترض عليه الفاضل السمرقندى حيث قال : القول بان للمتحرك فى الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اوّل الحِركة الى منتهاها مما ياباه الضرورة . ونحن نقول : والذى ياباه الضرورة (دراصل : مايا باها الضرورة عنه) وجود اللـّون (دراصل : لون) الواحد بالفعل عند حركة الجسم فى الالوان المختلفة . وليس كذلك . بل هذا اللون متوسـّط (دراصل : متوسطة)

بين صرافة الفعل ومحض القوة، كما ذكره الفارابى، لاموجود (در اصل: موجودة) بالفعل كما ظنه المعترض، فلا اعتبار فيه.

والشبهة الثالثة ان الحركة لو حصلت فى الاعيان، لايخلو امّا ان يكون شىء منها موجوداً فى الحال او لايكون. والثانى باطل، لانها لو لم يكن شىء منها موجودا فى الحال، لم يكن موجودا فى الماضى والمستقبل، لان الموجود فى الماضى هو الذى وجد فى الحال، والموجود فى المستقبل هوالذى يوجد فى الحال. وكذا الاوّل، لانّ الموجود فى الحال، ان كان منقسما، كان احد جزئيه سابقا على الآخر، لانّ الاجزاء المفروضة للحركة غيرموجودة معا، لانها غير قار الذات، فلايكون الحركة الموجودة فى الحال موجودة فيها، بل احد جزئيها، وان لم ينقسم، لزم الجزء الذى لايتجزى، لانه منطبق على المسافة.

اجيب عنها بان المنطبق على المسافة انما هى الحركة بمعنى القطع، فيختار انه لاوجود لها فى الخارج. قال الفاضل السمرقندى: يمكن التفصى عن هذه الشبهة بوجه آخر، وهو ان يقال: لفظ «الحال» يطلق بالاشتراك على معنيين، احدهما الآن الذى هوالفصل المشترك بين زمانى الماضى والمستقبل، والثانى القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضى و اوايل المستقبل. ومنشأ الشبهة التباس احدالمعنيين بالآخر. فان قوله «الموجود فى الماضى هوالذى وجد فى الحال والموجود فى المستقبل هوالذى يوجد فى الحال»، انما يستقيم فى الحال بالمعنى الثانى. قوله «فلايكون الحركة الموجودة فى الحال موجودة فيها فى احد جزئيها» انما يستقيم فى الحال بالمعنى الاوّل. فاحدى المقدمتين فى محل المنع على اى حال.

ونحن نقول: قوله «الموجود فى الماضى» الى قوله «بالمعنى الثانى»، غيرمستقيم، لان الموجود سواءٌ كان من الموجودات السيّالة اوالقارة، لابُدّ ان يكون موجوداً (دراصل: موجودة) فى الحال. غاية ما فى الباب انّ السيّالة لاتبقى ولاتمر عليها حال اخرى، والقارة تبقى وتمر عليها الحال. وحصر هذا الحكم الى الحال بالمعنى الثانى باطل. واعلم ان الحركة، لما كانت موجودة فى الخارج، توقف وجودها (دراصل: وجوده) على ستة امور، اوليها المبداء، والثانية المنتهى، والثالثة المتحرّك، والرّابعة المحرك، والخامسة ماينسب اليه الحركة، والسادسة الزمان. قيل: اراد بتوقف الحركة

على تلكك الامور انه لابد فى تحقق الحركة منها على ماصرحوا به . وإلّا ، فالزمان لما كان مقدار الحركة ، على مازعموا ، كان متوقفا على وجود الحركة . فكيف تتوقف هى عليه ؟ ، ونحن نقول ان اريد بـ « التوقف » هٰـهنا اللزوم مطلقا ، فلا وجه للحصر فى الستة ، لانه يدخل فيه السرعة والبطاء ايضا ، لان الحركة لايكون عارية عنهما ، كما لايكون عارية عنها .

الفصل الثالث

فى تقسيم الحركة

القوم قسموا الحركة على نحوين ، احدهما قسمة باعتبار المحرك من الارادة وغيرها ، والآخر قسمة باعتبار المتحرك فيها من المقولات .

اما الحركة على النحو الاوّل ، فمنقسمة على ثلثة اقسام ، لان مبدأ الحركة اما خارج عن المتحرك او داخل . الاوّل الحركة القسرية . الثانى اما انيكون للمتحرك شعورا اولا . الثانى (دراصل: الاوّل) هوالحركة الطبيعية ، والاوّل (دراصل: الثانى) هوالحركة الارادية واما الحركة العرضية . كحركة الجالس فى السفينة والراكب على الدّابة ، فخارجة عن المقسم ، لان الكلام فى الحركة بالذات .

اعترض على هذا التّقسيم بالنبضة وبحركة النفس وبحركة الاجفان ، لان هذه الحركات لايجوز ان يكون قسرية فقط ، ولاطبيعية لشعور المتحرك اليها ، ولاارادية لانه قد يقع بغير ارادة . فان قيل : يمكن ان يكون طبيعية ، قوله « لشعور المتحرك اليها » قلنا : لايلزم من شعور المتحرك ان لايكون بالطبع ، لان الانسان الساقط من السقف شاعر على حركته ، مع انّ هذه الحركة طبيعية . قلنا : الغرض من عدم الشّعور فى الحركة الطبيعية عدم عليّة الشعور للحركة ، لاعدم نفسه . ولاشكك ان الشعور ليس بعلة للحركة فى الانسان الساقط . ولماكان هذا الاعتراض قويا جدا ، عدل العلامة فى شرح كليات القانون عن هذا التقسيم ، فزاد قسماً رابعا فسماه بـ « الحركة التسخيرية » فادرج الامثلة المذكورة فى تحت هذا القسم .

واما الحركة على النحو الثانى ، فمنقسمة على اربعة اقسام : حركة فى الاين ، وحركة

فى الوضع ، وحركة فى الكم ، وحركة فى الكيف . واما الحركة فى سائر المقولات ، فغير متحققة . اما فى الجوهر ، لان الحركة فيه اما فى الصورة الجسميّة ، او فى الصورة النوعية ، وكلاهما باطلان ، لان الهيولى لما كانت محتاجة فى تقومها الى الصورتين ، لم يمكن ان يتحرك فيهما ، لان المتحرك فيه غير موجود (دراصل : موجوده) بالفعل عند حركة المتحرك ، كما مرّ بيانه. واما عدم الحركة فى سائر المقولات ، فلكونها معانى نسبية غير مستقلة فى الثبات والتغيّر ، بل يتبع فيهما الى الآخر ، فلا يكون الحركة فيهما الا بحسب التّبعية . اما الحركة فى الاين ، وهو حركة الجسم من مكان الى مكان ، وثبوتها بديهية . قيل الحركة فى الاين تفارق سائر الحركات فى ان المتحرك يتحرك للحصول فيه ، وفى الباقى يتحرك للتحصيل . واعترض عليه بان المتحرك فى الاين ايضاً يتحرك للتحصيل ، لان الاين يتحقق بالنسبة الى المكان ، والمكان غير موجود ، لانه عبارة عن السّطح الباطن للحاوى ، وهو غير موجود عند الحركة ، بل يوجد بعد انقطاعها . واجيب عنه بان وجود موضوعه كاف فى مطلوبنا ، لان حصول المتحرك كما ينسب الى المكان الذى هو السّطح ، كذلك ينسب الى موضوع السطح ، وهو الهواء مثلا . بل ذهب بعض من المتفضلين فى زماننا الى ان المكان هو الجسم الحاوى لاسطحه . فاعترض عليه بكون الاجسام المتعددة فى محل واحد ، و بعدم كون المتحرك غير متحرك ، ارتكب فى جوابه الى امور نستحى من ذكره ، ومن يضلل الله (دراصل : يظل فلا) فلا هادى له ، فهو خير المهتدين .

ونحن نقول : هذا الجواب ليس بسديد ، لان موضوع الوضع فى الحركة الوضعية موجود بالفعل ايضاً ، فيلزم ان يكون الحركة فيه ايضاً للحصول لا للتحصيل ، والاولى فى الجواب ان يقال انّ المتحرّك فى الاين قد يتحرك للتحصيل ، وقد يتحرك للحصول فى المكان الحادث قبله ، مثل حركة الاشياء للحصول فى الظروف كالاوانى وغيرها ، لان السّطوح التى تتمكن فيها الاجسام موجودة قبل حصول المتمكن فيها ، بخلاف الحركات فى سائر المعقولات ، لانها تكون دائماً للتحصيل .

واما الحركة فى الوضع كحركة الفلك ، لان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه ،

وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه ، اما محـويه فقط ، كما فى الفلك الاعظم ، او حاوية ومحوية ، كما فى غيره من الافلاك ، واما حاوية فقط ، عند من يقول بحركة الارض. فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة ، وهوالوضع ، ولانعنى بـ « الحركة فى الوضع » الاالتغير من وضع الى وضع على التدريج . وانما قيد بـ « عدم الخروج عن المكان » ليخرج منها مثل حركة الانسان عند قيامه وقعوده ، لانها داخلة فى الحركة الاينية .

واما الحركة فى الكم ، وهى الحركة عند التخلخل والتكاثف ، فيجب فى اثباتها اثباتهما. استدل على وجودهما بانّ القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء ، فلا يدخلها اصلا ، فاذامصت مصاقويا ويسدرأسها بالاصبع ، بحيث لا يتصل برأسها (دراصل: براسه) هواء من خارج ، ثم كب عليه ، دخلها . وبهذا الطريق يملؤن الظروف الطويلة الاعناق المنافذ جدّا بماءِ الورد . وماذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها الهواء ، وتبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا ، لامتناعه على رأسهم ، بل لانّ المص اخرج بعض الهواء واحدث فى الهواء الباقى تخلخلا ، فكبر حجمه بحيث يملوء مكان الخارج ايضا ، ثم اوجد فى ذلك الهواء المتخلخل البرد الذى فى الماء تكاثفا ، وصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذى قبل المص ، فدخل فيه الماء ، ضرورة امتناع الخلاء .

قال الفاضل اليزدى فى شرحه للهداية ان اسناد التكاثف الى برودة الماء ليس بجيد، لانه يتكاثف بالوصول الى الماء الحار ايضاً .

ونحن نقول: هذا الاعتراض انما يرد على من جعل علة التكاثف منحصرة فى البرودة. واما من عممه اليها والى العود الطبيعىّ ، فيجعل التكاثف عند عدم وجود البرودة مستندا الى العود ، ولعمرى لم اجد فى كتب القوم عبارة يدلّ على الانحصار .

وامّا الحركة بحسب النمو والذبول ، فليس بحركة فى الكم حقيقة ، لان المتحرك يجب ان يكون باقيا من مبدأ المسافة الى منتهاها ، وليس كذلك فيها ، لان المتحرك يتبدل بتزايد الاجزاء وتناقصها ، فلايكون باقيا . قال الفاضل السّمرقندى : والحاصل ان الحركة فى المقولة عبارة من ان يتوارد افراد المقولة على شىء واحد بعينه ، والظاهر انّ افراد المقدار

فى النمو والذبول لايتوارد على شىء واحد بعينه لان المقدار الكثير فى النمو لم يفرض لما كان له المقدار الصغير و بالعكس فى الذبول فلم يتوارد المقدار على شىء واحد بعينه . فليس الحركة فى النمو والذبول من قبيل الحركة فى الكم. ونحن نقول ان المتحرك فى الاين ، مثلا ، قد يكون غير باق عند الحركة ، لانعدام بعض اجزائه بالتحليل ، فيلزم ان يكون غير متحرك فيه وهو خلاف الواقع .

واما الحركة فى الكيف ، وهى كحركة الماء من البرودة الى السخونة و بالعكس . واستشهدوا فى وجودها بالحسّ ، فانّا نشاهد الماء البارد ينتقل من البرودة الى الحرارة بحسب التدريج ، والحصرم من الحموضة الى الحلاوة ، و البسر من الخضره (دراصل : من الحصر الحضرة) الى الحمرة ، فلاحاجة فى اثباتها الى دليل . قال الامام : لااعتماد على ذلك ، لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة فى آنات بينها ازمنة قصيرة ، فلا يشعر الحس تفاصيل تلك الكيفيات ، بل يدركها على انها متواصلة ، فلاتكون هناك تغير تدريجى ، بل تغيرات دفعية متعاقبة ، فلاتكون حركة .

الفصل الرّابع

فى الاحوال . الحركة عند الحكماء ، من خواص الجسم ، ولاتتحقق فى غيره ، على مانقل من المعلم الاول . ولهذا جعلوها قيد الموضوع الحكمة الطبيعية ، حيث قالوا : يبحث عن احوال الجسم من حيث الحركة والسكون. اعترض عليه بان الحركة قد يبحث عنها فى العلم الالهى . فكيف يكون من الاحوال المختصة للجسم ؟ لان الموضوع الالهى (دراصل : موضوع الهى) يجب ان يكون غير مخالط (دراصل : مخالطة) للمادة . اجاب الفاضل التبريزى بان مراد القوم فى تقسيمهم من قولهم : « الحكمة اما ان يكون مخالطة المادة شرطا فى وجود الموضوع ... » ترجع فى الحقيقة الى اعتبارها فى طرف المحمول . فالبحث عن الحركة بكونها موجودا او ممكنا وامثالها ، على هذا التقدير ، يكون من الالهى ، لا من الطبيعى ، لان الوجود والامكان وامثالها ليس من الامور التى تحتاج الى مخالطة المادة . نعم ، اذا بحث عنها بانها شىء يحصل من عدم استمراره امر ممتد فى الخيال ، او بانها معروضة للزمان ، يكون البحث عنها من الحكمة الطبيعية ، والاحوال

المبحوثة عنها فی الالهی من قبیل الاول .

ونحن نقول : ارادة المحمول من لفظ « الموضوع » مع عدم خلوها عن السماجة ، لایقلع مادة الشبهة ، لان فی العلم الالهی قد یبحث عن استدارة حرکة الفلک وغیرها من الاحوال التی تحتاج فی انفسها الی المادة . فالاولی ان یتشبث فی دفعها بذیل التطفل ، وان کان لایخلو عن التمحّل .

واعترض علیه ایضاً بحرکة النفس فی العلوم . واجیب عنه بان اطلاق « الحرکة » علیه مجاز ، لان حصول العلم فی النفس دفعی ، لاتدریجی .

ونحن نقول : لما تقرر عندهم ان السرعة صفة موجودة فی الخارج قائمة بالحرکة یتزاید وینقص فی اثنائها ، وجب علیهم ان یقول ان الحرکة یتحرک فی السرعة ، کما ان الماء یتحرک فی السخونة . لان المراد من الحرکة فی الشیء ان یتعاقب افراد هذا الشیء علی موصوفه بحسب التدریج ، وهو متحقق فی السرعة بالنسبة الی الحرکة . فلاتکون الحرکة من خواص الجسم . فان قیل : المتحرک فی الحقیقة هو الجسم لا الحرکة . قلنا : هذا ، علی تقدیر قیام السرعة بالجسم لابالحرکة ، صحیح . ولکن عند الحکماء لیس کذلک ، وکلامنا علی مذهبهم ، لان وصف الجسم بالسرعة عندهم وصف بحال متعلقه ، مثل وصف زید بحسن غلامه ، وهی فی الحقیقة وصف الحرکة ، ومنها السرعة والبطاء . عرف السرعة بانها کیفیة یقطع بها الحرکة المسافة المتساویة فی الزمان الاطول ، والمسافة الاقصر فی الزمان المتساوی او الاطول . ولیس سبب البطاء تخلل السکنات والسرعة عدمه ، کما ذکره المتکلمون ، لان الفرس الجواد اذا تحرک بسرعة یقطع فرسخا فی نصف ساعة ، والفلک الاعظم یقطع آلاف مقداره فی هذا النصف . فیلزم ان یکون حرکاته منغمرة تحت سکناته . فلایکون محسوسة .

ونحن نقول : لما کان الحرکة عبارة عن کون الجسم ، بحیث ایّ حدّ من حدود المسافة یفرض لایکون هو قبل آن الحصول ولابعده ، لم یتصوّر السرعة والبطاء الا بحسب تزاید تخلل السکنات وعدمه ، لانه لایجوز ان یکون فی آن واحد محاذیا علی نقطتین او فصاعدا . فکیف یتیسر السرعة والبطاء بعدم تخلل السکنات ؟

ومنها ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم والملكة ، اذ لايجوز ان يكون من الاقسام الباقية . اما عدم كونه من التّضاد والتضايف ، فلكونهما وجوديين ، والسكون ليس بوجودى . واما عدم كونه تقابل الايجاب والسّلب ، فلعدم صدق السكون على المجردات.

ونحن نقول : لما كان الجوهر جنسا لما تحتة ، يلزم صدق الساكن على المجرد ايضاً ، لكون الحركة من شان جنسه ، وهو الجوهر .

ومنها ان الحركة ، من اىّ مقولة من الاعراض ؟ ، قيل انها كيف . فرد عليه بانه يلزم ان يكون مندرجة تحت انواعها الاربع ، وليس كذلك . وقيل ان الحركة فى كل مقولة من جنس ذلك المقولة . ورد عليه ايضاً بانه يلزم ان يكون الحركة فى الكم كما ، وليس كذلك ، لان الكم مايقبل القسمة لذاته ، والحركة لاتقبل القسمة اصلا .

ونحن نقول : يجوز ان يكون الحركة خارجة عن جميع المقولات ، لان الموجودات التى انحصرت فيها هى التى تندرج تحت الجنس العالى . واما الموجودات التى لا تندرج تحت الجنس غير منحصرة فيها . يدل عليه كلام الشيخ فى الشفاء ، حيث قال : لاضرورة لنا ان نجعل جميع الموجودات الممكنة داخلة فى المقولات .

امّا التّكملة

ففى الامور المستغربة التى تتعلّق الى الحركة ، يعسر علينا القول فى اثباتها بالدلائل العقلية . احدها ان الجسم كلما يتزايد فى الحركة الطبيعية ، تتزايد سرعته ويقوى اعتماده . مثلا ، اذا سقط حجر من الموضع الّذى ارتفاعه من الارض خمسة ذراع لايشبح الرأس ، وان سقط هذا الحجر من الموضع الذى ارتفاعه من ضعف ذلك الارتفاع يشبح الرأس . قيل : اذا تحرك الجسم يحدث فيه الحرارة ، لانها لازمة للحركة ، وكلما زاد الحركة ، زاد الحرارة ، وكلما زاد الحرارة ، زاد التّلطيف فى الاهوية المانعة عن الحركة ، لان شأن الحرارة التفريق والتلطيف ، فيكون ممانعة الاهوية ضعيفة ، فتقوى اثر الطبيعة .

وقيل ان الجسم كلما بعد عن حيزه الطبيعى ، يضعف التوجه فيه اليه . وكلما قرب

يكون اقوى . وظاهر انه كلما زاد فى الحركة ، زاد فى القرب ، فيكون اثره قويا البتة .

ونحن نقول : فساد كلا القولين ظاهر . اما الاول فانا نعلم بالضرورة ان الحركة لاتحدث فى الاهوية حرارة فى هذا المرتبة . كيف لا ؟ والحرارة لايحس فى المتحرك . فكيف تخلق بمجاورته فى الاهوية ؟ بل قد يكون المتحرك سببا لتكثيف الهواء ، كما عند حركة الجمد . وايضاً يلزم ان يكون الحركات وآثارها قوية فى الصيف وضعيفة فى الشتاء ، لان الحرارة فى الصّيف اشدّ من الشتاء . واما الثانى : فلانه يلزم ان يكون الحركة وتأثيرها اشد فى قلل الجبال من تأثيرها فى الفلوات ، وليس كذلك . والاشبه ما يفهم من الكتب الطبية ان الطبيعة اذا تمادت فى فعلها ، تكون اقوى فى هذا الفعل من عدم تماديها فيه .

والثانية ان قطعة من البحر قد تكون متحركة غاية الحركة مع سكون طرفاها . قد شاهدنا ذلك فى قطعة من بحر المغرب التى فى حول قسطنطنية ، حتى ان اهل هذا البلد وضعوا ارحية عليها .

والثالثة ان الصدف يتحرك الى فوق البحر فى وقت معين من السنة ، ويسكن فى الاوقات الباقية فى قعر البحر . فمعلوم ان حركته ليست بارادية ، لانه لاحس فيه ، لان بدنه غير قابلة للروح ، والحس مع عدم الروح محال ، وليست بطبيعية ، لان طبيعته تقتضى الثقل . وليست بقسرية ، لفقدان القاسر فيه .

هذا آخر ما انتهيته فى تنفيذ الكلام فى هذا المقام .

احوال و آثار ملاشمسای گیلانی

بانضمام

رسالهٔ «فی تحقیق معنی الکلّی» او

با هتمام

ابراهیم دیباجی

کتابدار و معلم دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

مقدّمه : این یک بررسی مقدماتی و کوتاهی است که درپیرامون احوال و آثار و افکار یکی از فیلسوفان سدهٔ دهم و یازدهم هجری قمری یعنی شمس‌الدین محمد گیلانی معروف به ملاشمسا صورت گرفته‌است .

این بررسی مبتنی بریادداشتهای گوناگونی است که‌از گوشه‌وکنارفهرست‌هاونسخه‌های خطی برداشته شده و باین صورت درآمده‌است . شکی نیست که این بررسی راه تحقیق و تتبع دربارهٔ شمسای گیلانی‌را برای آیندگان تا اندازه‌ای هموار می‌سازد . دربارهٔ فیلسوف مورد نظر به منابع ومآخذ متعددی مراجعه شد ، و نتیجهٔ حاصل از بیشتر آنها جزاطلاعات ناقص ومحدود چیز دیگری‌نبود واگر درجائی ازاو ذکری رفته بود ازچند سطر تجاوز نمی‌کرد . در ریاض العلما و روضات‌الجنات که ازنزدیکترین شرح حال‌های تألیف شدهٔ روزگار اواست خیلی مختصر و سربسته دربارهٔ او سخن گفته شده‌است . بعضی از مراجع هم درمورد او اشتباه و خلط نموده‌اند متأسفانه از این قبیل دانشمندان گمنام بسیاراند که از سرگذشت وسرنوشت آنان اثری در دست نیست . اصفهان در روزگار صفویّه یکی ازمراکزمهم علمی وفرهنگی‌بود ودرآن انواع علوم ریاضی وعلوم عقلی ونقلی تدریس می‌شد ودرجمیع علوم وفنون اسلامی و ایرانی آن عصر ، استادان بزرگ ومتبحری وجود داشتند . درعظمت وبزرگی حوزهٔ پهناور اصفهان همین‌بس که‌فیلسوفان و دانایانی مانند : میرداماد ، میرفندرسکی ، ملّاصدرای شیرازی ، ملّارجبعلی تبریزی ، ملّاشمسای گیلانی ، ملّامحمد صادق اردستانی ، میر سید احمد عاملی ، محقق لاهیجی ، ملّااسماعیل خواجوئی وفیض کاشانی وفقها ودانشمندانی مانند : محقق کرکی ، شیخ‌بهائی ، ملّامحمد باقر مجلسی ، آقاحسین خوانساری ، آقاجمال خوانساری ، ملّاعبدالله افندی ، خاتون آبادی ومیرلوحی ونظایر آنان‌را پرورش داده‌است . افکاریکه ازمکتب‌اصفهان تراوش نمود ، تأثیر بسیاری در دانشمندان روزگار پس‌ازصفویه مانند : زندیّه وقاجاریّه

نهاد و هنوز هم ادامه دارد. در ارزشیابی این مکتب، کتاب‌ها و مقاله‌های پرارزشی نوشته‌اند و هم اکنون گروهی از دانشمندان در کار تحقیق آن می‌باشند. شمس‌الدین گیلانی یکی از تربیت شدگان مکتب اصفهان است که با آن‌همه آثار ارزنده وسودمندی که ازاو باقی‌مانده جز حاشیه‌هایی ازاو که در کنار قبسات چاپ شدهٔ محقّق داماد آمده و پاسخ و پرسشی که میان او و ملّا صدرای شیرازی واقع شده ودر کنار مبدء ومعاد چاپی می‌بینیم اثر دیگری ازاو انتشار نیافته‌است.

نگارنده دراین مقاله نخست بشرح احوال او می‌پردازد وسپس آثار اورا که در فهرست‌ها یاد شده بترتیب الفبائی نام کتابها می‌آورد وبرای اینکه خوانندگان با افکار و اسلوب نگارش اوآشنا گردند یکی از رسائل او بنام «رسالة فی تحقیق معنی الکلی» دراین گفتار آورده می‌شود.

نام و لقب وعناوین او: نام‌او محمّد ملقب به‌شمس‌الدین ومعروف به‌ملاشمسای گیلانی‌است. در بارهٔ نام پدرش بهتراست آنچه‌را که خود او در پایان کتاب تذکرة الکحّالین رقم نموده و به‌خط او ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۴۴۸ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه‌تهران موجوداست آورده شود. وی کتاب تذکرة الکحّالین علیّ بن عیسی کحّال را برای خود استنساخ نموده ودرپایان آن نام‌و نشانی خودرا بدین ترتیب آورده‌است:

«لقد سوّدته لنفسی انا العبد الحقیر شمس‌الدین‌محمّد بن نعمة‌الله‌الجیلانی غفرالله له ولوالدیه واحسن الیهما والیه». رجوع شود به فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ج ۴ ص۷۳۳.

از مجموع تاریخهائی که درپایان برخی از آثار اوآمده وشباهت خطوطی که از او دیده شده و روش نگارش و طریق استدلال و سبک وبیان تألیفات او چنین برمی‌آید که شمسای گیلانی، صاحب «حدوث العالم» و «اثبات‌الواجب» و «مسالک‌الیقین» وجزآن محمدبن نعمة‌الله است نه محمد بن محمد سعید مرید عاشق آبادی اصفهانی که در عنفوان جوانی

دراصفهان درگذشته و درتخت فولاد مدفون گردیده‌است .

از فضلای گیلان درسدهٔ دهم و یازدهم هجری دو یا سه تن به شمس‌الدین محمّد گیلانی وملاشمسای گیلانی اشتهار دارند وهمهٔ آنها دراصفهان تربیت شده‌اند، این‌اشتراك در زمان ومکان و نام ، موجب اشتباه وخلط آثار واحوال آنان شده‌است .

در نجوم السّماء صفحهٔ ۲۲٤ و تذکرهٔ حزین صفحهٔ ۱۱۱ از شمس الدین محمّد گیلانی خلف ارجمند محمّد سعید گیلانی اصفهانی که ذوق سلوك وریاضت‌داشته و دست ارادت به حاجی عبد القادر عاشق آبادی اصفهانی (م ــ ۱۱۱۸) داده و در جوانی در اصفهان درگذشته و در تخت فولاد مدفون گردیده ، یاد می‌کنند . در اعیان الشیعه جلد ۳۶ صفحهٔ ۱۲۷ آمده که : مولی شمسای گیلانی صاحب فصول الاصول حاشیهٔ معالم الاصول ازجملهٔ سی و چند نفر دانشمندی هستند که در مجموعهٔ محمد مقیم کتابدار شاه عباس مطالبی نوشته‌اند . در الذّریعه جلد ۱٦ صفحهٔ ۲۳۷ نیز فصول الاصول شمسارا به‌نقل از ریاض العلما آورده‌است. صاحب الذّریعه درجلد نهم بخش‌دوم صفحهٔ ۵۳۸ دیوانی از شمس‌الدین محمد بن محمد سعید گیلانی به عنوان دیوان شمسای گیلانی معرفی می‌کند و چون این شمسارا با شمسائی که صاحب حاشیه برشرح تجریداست یکی می‌داند مطلب‌را به‌جلد ششم ذریعه صفحهٔ ۲۹۵ ارجاع می‌دهد . در ریحانة‌الادب (ج ٤ صفحهٔ ۷۳) محمّد بن محمّد سعید معروف به شمسای گیلانی که صاحب حدوث العالم وحاشیهٔ شرح تجرید وجزآن می‌باشد معرفی شده‌است .

سخن صاحب ذریعه و صاحب ریحانة الادب بررسی بیشتر لازم دارد چه آنکه شمس‌الدین گیلانی که در ۹۸۲ تذکرة‌الکحّالین‌را استنساخ نموده می‌تواند همان‌شمسائی باشد که در ۱۰٤۵ رسالهٔ حدوث العالم‌را نوشته ودر ۱۰٤۸ رسالهٔ علم واجب‌را تألیف‌نموده ودر ۱۰٦۰ مسالك الیقین‌را درسلك‌تحریر کشیده و ازصدرای شیرازی (م ــ ۱۰۵۰) چند مسألهٔ فلسفی پرسش نموده‌است . به خلاف محمد بن محمد سعید گیلانی مذکور که گویا دراواخر نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم بوده ودراوائل سدهٔ دوازدهم پیش‌از مرشد خود

عاشق آبادی مذکور درجوانی درگذشته‌است .

ولی آیا کتاب فصول الاصول منقول از ریاض العلما از محمّد بن نعمة‌الله است یا ازمحمّد بن محمّد سعید ، روشن نیست وصاحب روضات الجنات ومترجمان دیگرهم از فصول الاصول شمسای گیلانی مورد نظر نامی نبرده‌اند .

پوشیده‌نیست که شمس‌الدین محمّد گیلانی متخلّص به‌اسیری مؤلّف کتاب مفاتیح الاعجاز فی‌شرح گلشن‌راز (م–۹۱۲) بامحمّد بن‌نعمة‌الله ومحمّد بن محمّد سعید هیچ گونه وحدتی جز اشتراك در اسم ولقب ندارند تاموجب اشتباه گردد .

تولّد و وفات‌او : ازتاریخ تولداو هیچ گونه‌اطّلاع صحیحی دردست‌نیست . نخستین تاریخی که ازحیات او یافت‌گردید رقمی‌است که درمجموعهٔ شمارهٔ ٤٤۸ کتابخانهٔ‌مرکزی دانشگاه دیده شد . وی کتاب تذکرة الکحّالین و چند رسالهٔ دیگررا که در مجموعهٔ مذکوراست درسال ۹۸۲ برای خود استنساخ نموده‌است . این تنها تاریخی‌است که‌گویا روزگارجوانی‌و دوران‌تحصیلی‌اورا نشان‌می‌دهد . تاریخ درگذشت‌او نیزمانندتاریخ تولّدش مجهول‌است درفهرست دانشگاه ج۳ ص۱۷۹درگذشت شمسارا در ۱۰۹۸ نوشته‌است . سال ۱۰۹۸ تاریخ درگذشت آقاحسین خوانساری می‌باشد ودرفهرست مذکور صفحهٔ ۱۳۶ نیز بدان تصریح شده‌است وعلاوه بر‌آن با تاریخی که درپایان یکی از رساله‌های او درمجموعهٔ موجود درکتابخانهٔ مجلس‌شورای‌ملی دیده‌شده‌ودرزیر یادمی گرددساز گار نیست. آقای‌سیدجلال‌الدین آشتیانی درمقدّمهٔ الشواهدالربوبیة‌صفحهٔ ۹۳ تاریخ درگذشت‌شمسای گیلانی‌را در ۱۰۸۱ نوشته‌است . این تاریخ نیز باتاریخ پایان حاشیهٔ اثبات العقل شمساکه ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۲۳ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مجلس‌شورای‌ملی آمده سازش‌ندارد زیرا درپایان این‌رساله که در۱۰٦٤ نوشته شده پس‌ازآوردن نام شمسا جملهٔ (طاب‌ثراه) نوشته شده وپایان آن رساله چنین‌است :

«تمت‌الرسالة من‌افضل المتأخرین شمسا الجیلانی طاب‌ثراه علی‌رسالة‌اثبات‌العقل...

فی سلخ شهر ربیع الاول موافق ۱۰۶٤» رجوع کنید به فهرست مجلس شورای ملی ج ۹ بخش ۱ ص ٤٤۰ .

مؤیّد دیگر اینکه هرچه کتاب و رساله دیده شد که در روزگار او نگارش یافته و نشان : (دام ظله) و مانند آن‌را دارد همه پیش‌از تاریخ ۱۰٦٤ می‌باشد بنابراین تاریخ ۱۰۸۱ که مدرك آن نیز برنگارنده معلوم نگردید ممکن‌است تاریخ درگذشت شمس‌الدین محمد بن محمد سعید باشد که درحدود همین سال در جوانی درگذشته‌است .

ازمجموع آنچه گفتیم معلوم‌می‌شود که محمد بن نعمة‌الله در۹۸۲زنده‌بوده وپیش‌از ۱۰٦٤ درگذشته‌است . این بود تاریخ های احتمالی که از روزگار او بدست آمد .

استادان‌او : وی شاگرد میرداماد بوده ودرآن‌تردیدی‌نیست چه‌در کتب ورسائل خود از میرداماد وآثارش بویژه قبسات بسیار یاد می کند و ازاو تجلیل فراوان می‌نماید .

در رسالهٔ «تحقیق صدور الکثیر عن الواحد» دربارهٔ میرداماد چنین می گوید :

«الاستاد الفیلسوف الکبیر قدس سرّه» .

وهمو در رسالهٔ فوائد فلسفی(یا:مراتب‌وجود)خود میردامادرا چنین ستوده‌است :

«وجمیع ماذکرنا تفصیلاً هو مختار الاستاد الفیلسوف الکبیر قدس سرّه فی‌تصانیفه القدسیّة وکتبه النوریّة . »

تردیدی‌نیست که شمسا ازمحضر میرداماد وجامعیّت اودرفنون مختلف بهرهٔ‌فراوان برده و جامعیّتی کسب کرده است ولی آیا استادان دیگر او چه کسانی بوده اند روشن نیست .

شاگردان او : آگاهی ازچگونگی تعلیم‌و تعلّم شمسا تتبع‌و تحقیق بسیار لازم‌دارد تانقطه‌های تاریك زندگی او روشن گردد . درمورد شاگردان او نیز اطلاع درستی در دست نیست . از میان یادداشت‌های موجود در نسخه‌های خطی به نام دو تن دست

یافتیم که گویا از محضر شمسا استفاده و استفاضه برده‌اند ولی هویّت کامل آنان روشن نگردید. این دو تن عبارتند از:

۱ ــ شیخ محمد مدعوّ به شیخ علی که دربعضی ازسفرها ملازم شمسا بوده وازاو بهره می‌برده‌است.

وی کتاب الحکمة المتعالیة و حدوث العالم و اثبات الواجب شمسا رادریک مجموعه نوشته‌است. نسخهٔ این مجموعه در کتابخانهٔ برهان‌سبزواری می‌باشد وصاحب‌الذّریعه ج۱ ص۱۰۵ و ج۷ ص۵۹ وج۱۱ ص۱۷۱ ازآن یاد می کند.

۲ ــ محمد قاسم حسینی فرزند سید محمد، وی در طوس در محضر شمسا تلمّذ می‌نموده و در رمضان ۱۰۵۸ حاشیهٔ شرح تجرید شمسا و پس‌از آن رسالهٔ علم او را از روی نسخهٔ استاد برای خود استنساخ نمود و شمسا در شوال همین سال اجازه‌ای دربارهٔ روایت رسالهٔ علم واجب باو داد. حاشیهٔ شرح تجرید با رسالهٔ علم و اجازهٔ مذکور بخط شمسا ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۰۴ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه‌تهران می‌باشد (فهرست دانشگاه ج۳ ص۲۳۵ و ۳۰۸).

فرزندان‌او: درنخستین‌جلد فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه‌تهران (ص۵۲-۵۳) تفسیری ازشمسای گیلانی برسورهٔ دهر (یا: انسان) به‌شمارهٔ ۸۰ معرفی شده و کاتب آن خودرا محمد بن حسین بن شمس‌الدین گیلانی معرفی نموده که این حسین ومحمدی که دراین یادداشت آمده امکان دارد فرزند ونوهٔ همین شمس‌الدین مورد گفتگو باشند.

جهان گردی او: از یادداشت‌های موجود چنین برمی‌آید که شمسای گیلانی به جهان‌گردی و سیر وسیاحت علاقمند بوده‌است ولی هیچگاه سفررا مانع کار و تحقیق نمی‌دانسته چنانکه بسیاری از آثار خودرا در سفر نوشته‌است. وی سال ۱۰۴۵ را در طوس می‌زیست ودرآنجا رسالهٔ حدوث العالم‌را نگاشت. سال ۱۰۴۷ را در حجاز بود

وفوائد فلسفی (یا : مراتب وجود) را نوشت ودر ۱۰۴۸ زیارت خانهٔ خدا می‌نمود و در مکه تفسیر سورهٔ اخلاص و رسالهٔ علم واجب را تألیف کرد .

سال ۱۰۵۰ را در شیراز می‌گذرانید و درآنجا رسالهٔ ابطال وجود الواجبین را به سلک تحریر درآورد .

سال‌های ۱۰۵۸ و ۱۰۶۰ را نیز درطوس می‌بود و کتاب مسالک الیقین را نگارش داد ودرپایان شوال همین‌سال درخراسان اجازه‌ای دربارهٔ روایت رسالهٔ علم واجب جهت شاگرد خود محمد قاسم حسینی نوشت .

فلسفهٔ او : میرداماد که خودرا باابن‌سینا در ریاست کرسی فلسفه شریک می‌داند ودر کاخ عظیم فلسفهٔ مشّاء ندای : « قال شریکنا فی‌الریاسة وقال التلمیذ فی‌التحصیل » می‌دهدگاه‌گاهی از روش‌فلسفهٔ اشراق هم پیروی کرده‌است . بسیاری دیگراز فیلسوفان دربعضی ازمسائل مهمّ فلسفی تحت تأثیر افکار شیخ اشراق قرار گرفتند . این پیروی کم کم رسمیّت یافت وفلسفه‌هایی که بویژه پس‌از میر داماد نوشته‌شد، فلسفه‌ای آمیخته از فلسفهٔ اشراق ومشّاء گردید . صدرالدین‌شیرازی درآمیختن‌وآویختن این دوفلسفه‌چنان‌مهارت یافت که گویا فلسفهٔ ثالثی ساخت که اکنون درجهان آن‌را فلسفهٔ صدرا می‌شناسند .

شمسای گیلانی ازاتباع ابن سینا ومیرداماد بوده و پیرو مسلک مشّائیان می‌باشد . وی درکتاب تحقیقات خود بدین موضوع تصریح می‌نماید ولی پاره‌ای ازمسائل فلسفه‌را بادید اشراقی نگریسته تاازقافلهٔ فیلسوفان اختلاطی معاصرخود عقب نماند . اینک نمونه‌ای از سخنان اوکه دربارهٔ مسألهٔ اصالت ماهیت گفته آورده می‌شود . وی درآغاز رسالة فی اثبات الواجب وتوحیده گوید :

«اعلم انّ کلّ مفهوم مشترک معنویّ لانّ الکلّی بماهو کلّی لایأبی عن وقوع الشرکة فیه والمفهوم الانتزاعی للوجود المنتزع من الموجودات مفهوم کلّی فهو مشترک معنویّ ... ویعبّر عنه بالفارسیّه بلفظ (هستی) » .

بخوبی نمایان‌است که وی دراین عبارت وجودرا امری انتزاعی دانسته‌است.

در رسالة اقسام القضيّة ... چنین آورده:

«كلّ امر يلزم من وجوده تكرّره ومن‌تكرّره تسلسله يستحيل ان يكون موجوداً فى‌الخارج فاستحال ان يكون الوجود الثّابت للممكنات فى الخارج والوحدة الثّابتة لها فى الخارج امرا انضماميّاً بل لابدّ ان يكون امراً انتزاعيّا فيكون من متفرّعات جعل الحقايق الممكنة ...».

دراین عبارت نیز به اصالت ماهیّت آگاهی داده واعتباریّت وجود وانضمامی و انتزاعی بودن آن‌را بیان داشته‌است.

این بود اجمالی از روش وشیوهٔ فلسفی او.

سخنانی از صدرالدین شیرازی دربارهٔ او: از صدر الدین شیرازی دو نامه در گوشهٔ گنجینهٔ آثار فلسفی ایران بجا مانده که نشانهٔ ارج گذاری و خوش‌بینی و نیکدلی دانشمندان وفیلسوفان گذشته نسبت بهم می‌باشد. صدرا که ازفیلسوفان بزرگ وفرزانهٔ روزگار صفوی‌است دراین دونامه شمسای گیلانی‌را تجلیل واحترام بسیار می کند وقدرو منزلت اورا بزرگ می‌شمارد و ازاو می‌خواهد که رسالهٔ حدوث عالم‌را که خودش نوشته بخواند ودرآن امعان نظرکند واز سهو ونادرستی آن چشم بپوشاند و مراسله و مکاتبه را ادامه دهد.

نامهٔ نخستین بخط صدرای شیرازی‌است و به شمارهٔ ۲۰۶۲ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد.

وی رسالهٔ حدوث عالم خودرا همراه این نامه برای شمسا فرستاده و درآن چنین نوشته‌است:

«قد ارسلت هذه الرسالة ... الى عاليحضرة المولوى الاعظمى العلّامى الفهّامى الجامع فى الفضائل العلميّة والعمليّة لازكاها وارضاها والحاوى من الاحوال التجرديّة

والقصویّة لاعلاها واسناها. شمسا لسماء الافادة والافاضة والحقّ والحقیقة محمّد ادام‌الله فضله وعمله واحسانه الی یوم الدین ... لیکون تذکرة منّی الی جنابه ولسانا ناطقا یکشف عن محبّتی له ... لیطالعها بعین الرضا والانصاف ... المرجوّ من کمال کرمه وحسن شیمه ان ینظر فیها بعین الرضا ... کما سیکشف لحبیبی انشاء الله ... محمّد بن ابراهیم شیرازی المعروف بصدرالدین» .

نامهٔ دوم پاسخی‌است که صدرای شیرازی به پرسش‌های گیلانی داده‌است . این پاسخ درکنار مبدء و معاد صدرا ص ۳۴۰ چاپ شده و در این مقاله فهرست اجمالی پرسش‌های گیلانی را یاد خواهیم نمود . از این پاسخ و پرسش نسخه‌های فراوان وجود دارد . صدرا درآغاز پاسخ خود شمسارا چنین می‌ستاید :

«ورد الیّ کتاب من اعزّ الاخوان وافاضل الاقران اولی الدّرایة والعرفان ، عالم عصره وخلاصة دهره ، شمسا لفلک الاتقان ، کاشفا بقلبه رموز البیان ، عارجاً بسرّه الی درجات الجنان اصعده الله علی معارج الکمالات العقلیّة ورقاه الی مراقی الحالات القلبیّة حتّی بلغ مناه وبمنتهاه ووصل الی معیده ومبداه ... وحیث انفتح من جانب المولی الاعظم باب المفاوضات العلمیّة والمراسلات القلبیّة فان ساعدنا القدر وامهلنا العمر وراجعنا من السفر نستأنف انشاءالله طریق المفاوضة والانبساط ونسلک سبیل الاتّحاد والارتباط وابراز مافی الخواطر وکشف مافی الضمّائر» .

آثار او : اکنون فهرست آثار او به ترتیب الفبایی نام کتاب یاد می‌گردد :

۱ ـ ابطال وجود الواجبین (رسالة فی ...) عربی

دراین رساله توحید واجب را اثبات نموده و به شبههٔ ابن کمونه پاسخ داده‌است . شمسا دربارهٔ مسألهٔ توحید واجب پنج یا شش رساله دارد و درسه یاچهار رسالهٔ خود به شبههٔ ابن کمونه پاسخ می‌دهد .

وی این‌رساله‌را به‌سال ۱۰۵۰ درشیراز بپایان‌رسانید . ودرفهرست مجلس شورای

ملی جلد نهم بخش اول صفحهٔ ۲۳۹ آنرا به عنوان : رسالة فی تقریر البرهان علی التوحید معرفی نموده‌اند . برخی از نسخه‌های موجود این رساله عبارت‌است از :

۱ ــ نسخهٔ نوشته شده در تاریخ ۱۰۷۳ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران .

۲ ــ نسخهٔ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۰۷۱ فهرست‌شدهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی .

۲ ــ اثبات احتیاج الممکن (رسالة فی ...) عربی

مقالهٔ مختصری‌است در بیان اثبات بی نیازی واجب و نیاز داشتن ممکن و در آن به روش فیلسوفان مشّائی سخن گفته‌است .

نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۷۳ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران می‌باشد .

۳ ــ اثبات التوحید (رسالة فی ...) عربی

مرحوم میرزا طاهر تنکابنی در مجموعه‌ای که از آثار شمسای گیلانی داشته و اکنون در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی است نام این رساله را برهان التوحید نهاده‌است. نسخهٔ این رساله ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران نیز می‌باشد .

۴ ــ اثبات المعاد الجسمانی (رسالة فی ...) عربی

این رساله شرحی‌است بر بخشی از رسالهٔ حشر الاجساد فی یوم المعاد تألیف غیاث الدین منصور شیرازی .

نسخهٔ این رساله ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران می‌باشد و در جای دیگر دیده نشد .

۵ ــ اثبات الواجب و توحیده / عربی

در این رساله سخنان صوفیان و فیلسوفان را دربارهٔ وحدت وجود می‌آورد و گزارش

می‌دهد . درآغاز این‌رساله از تجرید الاعتقاد خواجه طوسی یاد می کند ودرپایان آن آیهٔ (قل هوالله احد)را تفسیر نموده وبرتفسیر زمخشری اعتراض می‌نماید .

نسخهٔ این رساله ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ١٧٠١ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی می‌باشد وجزآن نسخهٔ دیگری دیده نشد .

٦ ــ اثبات وحدة الواجب / عربی

ابن سینا و شیخ طوسی و خواجه طوسی و دبیران کاتبی قزوینی و محقق دوانی و شمس‌الدین محمد خفری و قاضی نورالله شوشتری و سید حسین خلخالی و میر نظام الدین دشتکی و ملّا رجبعلی تبریزی و مسیحای شیرازی و جعفر بن محسن حسینی و شیخ علی گیلانی و بسیاری از فیلسوفان و متکلّمان اسلامی در اثبات یگانگی خدا آثار سودمند و ارزنده‌ای نگارش داده‌اند ودرافکارآنان تأثیر وتأثر فراوان وجود دارد .

شمسای گیلانی در این رساله به شیوهٔ فیلسوفان مشّائی در اثبات وحدت واجب سخن گفته واستدلالهای فلسفی خودرا بااشعار فارسی وعربی ، دلنشین وشیرین نموده‌است.

در الذّریعه (ج١ ص١٠٥) آمده که رسالهٔ اثبات وحدة الواجب شمس‌الدین گیلانی بخشی ازکتاب الحکمة المتعالیه او می‌باشد .

نسخه‌های این رساله فراوان‌است واکنون نشانی بعضی ازآنها داده می‌شود :

١ ــ نسخهٔ نوشته شده در روزگار مؤلف ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ٩٢٦ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد .

٢ ــ نسخهٔ شخصی برهان سبزواری که در الذّریعه (ج ١ ص ١٠٥) معرفی شده‌است .

٣ ــ نسخهٔ نوشته شده در ١٠٧٦ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ١٧٠١ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی‌است .

٤ ــ نسخه‌ای ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ١٨٢٣ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی میباشد .

۷ ــ اثبات ولایة امیرالمؤمنین (رسالة فی ...) عربی

دراین رساله پیرامون مسألهٔ امانت وامامت بحث وگفتگو شده وبرهان‌های عقلی ونقلی براثبات هردو مسأله آورده‌است .

درفهرست مجلس شورای‌ملی (ج۹ بخش۱ ص۲٤۱) این رساله‌را تحت عنوان : رسالة فی‌معنی الامانة والامامة معرفی کرده‌است . دانشمندی بنام ابوالقاسم لاهیجی براین رساله حاشیه‌ای‌دارد. نسخهٔ نوشته‌شده در ۱۰۷۳ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۸ ــ اجازهٔ رسالهٔ علم واجب / عربی

شمسا حدود سال‌های ۱۰۵۸ تا ۱۰٦۰ را در طوس می‌گذرانیده و درآنجا چند رساله تألیف نموده‌است .

محمد قاسم حسینی که ازشاگرداناو بوده حاشیهٔ شرح تجرید ورسالهٔ علم واجب استادرا در رمضان ۱۰۵۸ ازروی نسخهٔ استاد استنساخ نموده‌است. استاد درپایان‌شوّال همین سال اجازه‌ای جهت روایت رسالهٔ علم واجب باو داد که بخط شمساضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۰٤ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران‌است .

۹ ــ اسرار الیقین ؟

گویا این کتاب از تألیفات شمسا باشد چه در فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات (ج۱ ص۷۳٦) نوشته که درصفحه‌های ۱۹۲ ــ ۱۹٤ مجموعهٔ شمارهٔ ۳۷۵د فهرست‌شدهٔ این کتابخانه نکته‌ای‌است از شمسا دربارهٔ کتاب مسالک الیقین و اسرار الیقین و چون مسالک الیقین ازآثار مسلم او می‌باشد ممکن‌است اسرار الیقین نیزکه دربارهٔ آن نکته‌ای گفته ازتألیفات او باشد . نگارنده برای‌تحقیق پیرامون این کتاب وآن یادداشت ونکتهٔ

مذكور چندين بار به كتابخانهٔ دانشكدهٔ الهيّات مراجعه نمود و متأسفانه كتاب‌را براى چند دقيقه هم دراختيار اينجانب نگذاشتند تاشايد بتوانيم شبهه‌را مرتفع سازيم .

١٠ ـ اظهار الكمال على اصحاب الحقيقة والحال / فارسى

رساله‌ايست دربيان‌مسألهٔ وجودكه از امّهات مسائل فلسفهٔ الهىّ اعمّ وعلم كلّى به شماراست . درفهرست نسخه‌هاى خطى فارسى آقاى احمد منزوى (ج ٢ ص ٧٣٧) اين‌رساله ازشمس‌الدين محمد بن محمد سعيدگيلانى شناخته شده ولى شيوهٔ بيان‌واستدلال آن شباهت بسيار باآثار شمس‌الدين‌محمدگيلانى (فيلسوف موردگفتگو) دارد . نسخه‌اى ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ٩٢٦ فهرست شدهٔ كتابخانهٔ مركزى دانشگاه مى‌باشد كه بيشتر رساله‌هاى اين مجموعه ازآثار شمس‌الدين گيلانى‌است .

١١ ـ اقسام القضيّة واثبات عدم الواسطة بين الموجبة والسالبة منها (رسالة فى ...) عربى

گفتيم كه مرحوم ميرزا طاهر تنكابنى‌مجموعه‌اى از رسائل‌شمسارا داشته‌كه اكنون دركتابخانهٔ‌مجلس شوراى‌ملى به‌شمارهٔ ١٧٠١فهرست شده نگهدارى مى‌شود وى درپايان اين رساله نوشته‌است :

«اين رساله‌راكه درتحقيق معنى نفس‌الامراست در رمضان ١٣٥٦ به‌دقت مطالعه كردم .» ونيز درحاشيهٔ‌همين‌رساله مى‌نويسد : «شمسا قائل به‌اصالت ماهيّت‌واعتباريت وجود شده‌است .»

شمسا در اين رساله از «الرسالة الملكوتيه فى اثبات حدوث العالم» خود نام مى‌برد براى آگاهى ازاين رساله نگاه‌كنيد به : حدوث العالم .

وى سخنان خواجه طوسى‌را ازكتاب اثبات العقل وگفتار دوانى‌را ازشرح اثبات العقل مى‌آورد و برآنان اعتراض مى‌نمايد . (نگاه‌كنيد به : فهرست مجلس شوراى‌ملى ج٩ بخش١ ص٢٤٠) .

نسخه‌هائی ازاین رساله موجوداست ، ازجمله :

۱ — نسخه‌ای ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۲ — نسخه‌ای ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ مجلس شورای ملی‌است .

۱۲ — امکان الاشرف (رسالة فی ...) عربی

دراین‌مقاله قاعدهٔ امکان اشرف و چگونگی منتهی‌شدن سلسلهٔ ممکنات به‌واجب بالذات که از دلائل مسألهٔ اثبات واجب می‌باشد بحث‌وتحقیق‌شده ومؤلف درسال ۱۰۵۰ ازتألیف آن فراغت یافته‌است .

نسخه ای ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۱۳ — برهان التوحید (رسالة فی ...) عربی

رسالهٔ مختصری‌است دراثبات توحید وبادیگر رساله‌های اوکه دراین موضوع نگارش داده تفاوت دارد .

نسخه‌ای ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی می‌باشد .

— **برهان التوحید** نگاه کنید به : اثبات التوحید .

— **البرهانیة النوریة** نگاه کنید به : علم الواجب

۱۴ — پرسش شمسا ازصدرای شیرازی / عربی

شمس‌الدین گیلانی پنج سؤال ازصدرالدین شیرازی نمود و صدرا اورا پاسخ داد و شمسارا ستود و نوید داد که اگر ازسفری که درپیش دارد بازگردد باز نامه نویسد . پاسخ صدرا درکنار مبدأ ومعاد اوچاپ شده‌است.

درفهرست کتابخانهٔ مجلس‌شورای‌ملی (ج۹ بخش۱ ص۲۵۷) فهرست پرسش‌های گیلانی بدین ترتیب آمده‌است :

۱ ـ ایرادی دربارهٔ حرکت درمقوله بنا براین قاعده که «درحرکت درهرمقوله شرطاست بقاء متحرك بعینه».

۲ ـ شبهه‌ای دربارهٔ نفس نباتی وتجرد نفس.

۳ ـ در وجود ذهنی وذکر این‌شبهه که : «وجود ذهنی کمّ وکیف واین ووضع قائم به مادّه نیست». با اینکه به‌گفتهٔ حکما این مقولات مخصوص به‌مادّیات می‌باشند.

٤ ـ ادراکات جزئی که برای دیگر حیوانات بجز انسان مسلم الثبوت‌است اگر مستند به‌قوای مادّی‌است پس درانسان‌نیز تواند بود وحال آنکه مقرّراست که‌ادراکات انسانی بوسیلهٔ نفس‌مجرّداست، واگر ادراکات جزئی حیوانات مستند به‌نفس‌مجرّداست پس همهٔ حیوانات نیز دارای نفس مجرّداند. پس وقوع حشر ومعاد برای حیوانات نیز امکان خواهد یافت.

۵ ـ ظاهر حدیث شریف نبوی (ص) : «کنت نبیّاً وآدم بین الماء والطین» آنست که نفس انسان حادث به حدوث نیست.

۱۵ ـ تحقیقات دراحوال موجودات / فارسی

دراین‌کتاب پیرامون مباحث مهمّ فلسفی سخن گفته‌است. در فهرست دانشگاه (ج۳ ص۱۹۸) آمده که شمسا درکتاب‌تحقیقات‌خود به‌روش‌اشراقی مباحث‌مهمّ فلسفه‌را کاوش می‌نماید ولی با توجّه کامل به مطالب کتاب چنین استفاده می‌شود که شمسا دراین کتاب متمایل به روش مشّائیان‌است وهمه جا به توضیح مقاصد ابن سینا در شفا پرداخته واز تعلیقات خود برشفا نیز یاد کرده‌است. وی دراین باره گوید : «وجمیع ماذکرنا من التحقیقات هوممّا قصده‌الحکماء المشاؤن‌المحقّقون ولمثل ذلك...» رجوع شود به‌فهرست مجلس شورای ملی ج۱۰ بخش ٤ ص۱۷۱۳.

در الذریعه (ج۱ ص۱۰۵) رسالهای دراثبات واجب بهفارسی ازملّاشمسا معرفی شده واحتمال داده که رسالهٔ مذکور بخشی ازکتاب تحقیقات او باشد.

کتاب تحقیقاترا نگارنده بزودی منتشر خواهد نمود.

نسخههایی از این کتاب موجوداست ازجمله:

۱ ــ نسخهای که گویا بدست مؤلف در ۱۰۵۳ نوشته شده به شمارهٔ ۲۷۸ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران میباشد.

۲ ــ نسخهٔ موجود درکتابخانهٔ برهان سبزواری که صاحب ذریعه در (ج ۳ ص۴۸۵) ازآن یاد میکند.

۳ ــ نسخهای بهشمارهٔ ۳۷۳۲ در کتابخانهٔ مجلس شورای ملیاست (فهرست ج ۱۰ بخش ٤ ص۱۷۱۳).

۱۶ ــ تحقیق صدور الکثیر عن الواحد (رسالة فی ...) عربی

در سومین جلد فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران خصوصیاتی از رسالهٔ اثبات وحدة الواجب وفواید ملاشمسا آورده شده که بااین رسالهٔ مورد گفتگو مطابقت دارد ولی آغاز وانجام این دو رساله باهم تطبیق نمیکند.

شمسا در این رساله از استاد خود محقّق داماد بدینگونه یاد میکند: «الاستاد الفیلسوف الکبیر قدس سرّه».

وی از شرحهایی که برتقویم الایمان میرداماد وخلق الافعال دوانی نوشتهاست یاد میکند و سخنان فلسفیرا با اشعار پارسی دلنشین و نغز نمودهاست. نسخهای ازاین رساله ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی میباشد.

۱۷ ــ تحقیق معنی الکلی (رسالة فی ...) عربی

وی دراین رساله از طریق بحث درمعنی کلی اثبات واجب میکند. نگارنده این

رساله‌را با خلاصه‌ای از آن درهمین مقاله می‌آورم . نسخه‌ای ازاین رساله ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی می‌باشد و نسخهٔ دیگری از آن دیده نشد .

۱۸ ـ تفسیر سورة الاخلاص /عربی

مؤلف تاریخ تألیف این تفسیر را درمکه به سال ۱۰۴۸ یاد نموده‌است . نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۷۳ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۱۹ ـ تفسیر سورة الانسان (یا : دهر) عربی

دارای بیست‌و شش مشرق .

در الذریعه ج ٤ ص ۳۴۳ از این تفسیر ونسخهٔ وقفی کتابخانهٔ آستان قدس یاد می‌کند . این‌نسخه بدست‌محمد بن حسین بن شمس‌الدین محمد گیلانی که‌گویا ازنواده‌های مؤلف باشد نوشته شده‌است . نسخهٔ دیگری درفهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه‌تهران ج۱ ص۵۳ آمده‌است .

۲۰ ـ التقدم (رسالة فی ...) عربی

این‌گفتار ناظراست به‌سخنی که فخرالدین رازی در بارهٔ حقیقت محدث درکتاب «الاربعین» خود بیان داشته‌است . نسخهٔ نوشته‌شده در۱۰۷۳ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد .

ـ **تقریر البرهان علی التوحید** (رسالة فی . . .) رجوع شود به : ابطال وجود الواجبین .

۲۱ ـ حاشیه اثبات العقل طوسی / عربی

دراین رساله نخست خلاصه‌ای از استدلال خواجه طوسی‌را می‌آورد آنگاه به‌سه وجه آن‌را باطل می‌نماید.

درفهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ج ۳ ص ۲۲۷ این حاشیه‌را با تردید به شمسای گیلانی نسبت داده ولی در فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی ج ۹ بخش ۱ ص۴۳۹ نوشته‌است: نسبت این رساله به ملّا شمسای گیلانی جای تردید نیست، زیرا اولاً درصدر وذیل‌نسخه بنام‌او تصریح شده واین‌تصریح باتوجّه به‌اینکه درحدود عصر مؤلف نوشته شده خود قرینه‌ای کافی‌است و ثانیاً در اثناء رساله بهنگام بحث از حدوث دهری از رسالهٔ خود که در حدوث عالم ساخته یاد می‌کند و اثبات حدوث دهری را بدانجا احالت می‌دهد وما می‌دانیم که شمسا در رسالهٔ خود درحدوث عالم دربارهٔ حدوث دهری به تفصیل سخن گفته وآن‌را ثابت کرده‌است.

نسخه‌هایی ازاین رساله:

۱ ـ نسخهٔ نوشته شده در روزگار شمسا ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۶ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد.

۲ ـ نسخهٔ شمارهٔ ۱۸۲۳ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی در ۱۰۶٤ نوشته شده. و در پایان آن پس‌از ذکر نام شمسا جملهٔ (طاب ثراه) آمده ودلالت داردکه شمسا پیش‌از ۱۰٦٤ درگذشته‌است.

ـ حاشیه حاشیه شرح اشارات نگاه کنید به: حاشیهٔ شرح اشارات.

ـ حاشیه حدوث العالم نگاه کنید به: حدوث العالم.

۲۲ ـ حاشیه شرح اشارات / عربی

تنهاجائی که این‌حاشیه‌معرفی گردیده بخش‌دوم جلد نهم ص٥٦٦ فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی می‌باشد.

این حاشیه براوائل شرح خواجه طوسی است بر اشارات ابن سینا و از مبحث (جوهریّت جسم) تامبحث (علیّت هیولی وصورت) می‌باشد. متن اشارات با عنوان «قال الشیخ» و شرح خواجه‌را با: «قال الشارح» یاد می کند. وی در کتاب تحقیقات خود از این حاشیه نام برده است. شمسا در این حاشیه ازکتاب الحکمة المتعالیه و الرسالة الملکوتیه (یا: حدوث‌العالم) خود چندین‌بار نام می‌برد. وی براین‌حاشیه‌نیز حاشیه دارد ودرکنارنسخهٔ کتابخانهٔ مجلس بانشان (منه مد ظله العالی) آمده‌است. این نسخه که در روزگار او نوشته شده ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۹۲ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی می‌باشد.

۲۳ ــ حاشیه شرح تجرید / عربی

حاشیه‌ایست براهیات‌تجرید وبرشرح جدید قوشچی وبرحاشیهٔ خفری. عنوان‌ها: «قال المصنف»، «قال الشارح». نسخه‌هایی ازآن:

۱ ــ نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۵۸ بدست محمد قاسم حسینی شاگرد شمسا ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۰۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد. درفهرست دانشگاه ج ۶ ص۲۲٦٤ نیز نسخهٔ دیگری معرفی شده‌است.

۲ ــ نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۶۱ درکتابخانهٔ آستان قدس رضوی است ودر الذریعه ج٦ ص۱۱٦ ازآن یاد شده‌است.

۳ ــ نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۵۹ درکتابخانهٔ شیخ عباس کرکی کاظمینی می‌باشد الذریعه ج٦ ص۱۱٦.

٤ ــ نسخهٔ نوشته شده درسدهٔ یازدهم باحواشی به نشان: (منه دام ظله، منه ادام‌الله بقاه) درفهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق ص۳۲۲ معرفی شده‌است.

٥ ــ نسخهٔ نوشته‌شده در روزگار مؤلف به‌شمارهٔ ۲۹۰ د درکتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد وحواشی (منه دام ظله) نیز دارد.

۲۴ ــ حاشیه شرح حکمة العین / عربی

حاشیهٔ شمسا بر شرح محمد بن مبارکشاه معروف به‌میرك بخاری بر حکمة العین علی دبیران کاتبی قزوینی (م ــ ۶۷۵) می‌باشد و در روضات الجنات ص۲۸۸ و الذریعه ج ۶ ص۱۲۲ از آن یاد شده‌است .

۲۵ ــ حاشیه قبسات نگاه کنید به : قبسات چاپ شده .

۲۶ ــ حاشیه مسالك الیقین / عربی

درهمین حاشیه‌است که تصریح به‌نام کتاب مسالك الیقین می کند . نگاه کنید به: مسالك الیقین .

۲۷ ــ حدوث العالم (یا : الرسالة الملکوتیة) عربی

فیلسوفان سدهٔ دهم ویازدهم آثار ارزنده وسودمندی درمسألهٔ حدوث عالم نگارش دادند . محقق داماد (م ـ ۱۰۴۱) رساله‌ای دراثبات حدوث عالم نوشت ودرآن حدوث ذاتی و قدم زمانی جهان‌را ثابت نمود . او سخنان ارسطو را در این باره آورد و تأیید کرد وبرگفته‌های فارابی در رسالهٔ جمع بین رأیین اعتراض نمود . این رساله درکنار کتاب قبسات میرداماد بچاپ رسیده‌است. ملاصدرای شیرازی (م ـ ۱۰۵۰) وشیخ حسین بن ابراهیم تنکابنی وملاعبدالرزاق لاهیجی (م ـ ۱۰۵۱) وملامحسن فیض کاشانی وشیخ علی نقی شیرازی (م ـ ۱۰۶۰) وشیخ علی فراهانی شاگرد آقاحسین خوانساری درمسألهٔ حدوث عالم بحث وتحقیق مبسوط نمودند و رسائل مستقل و جداگانه تألیف کردند . شمسای گیلانی نیز که سال ۱۰۴۵را درطوس می‌گذرانید این فکررا دنبال کرد و رسالهٔ حدوث عالم‌را همانجا نگاشت . وی درحاشیهٔ شرح اشارات وحاشیهٔ اثبات العقل طوسی و آثار دیگر خود ازاین رساله بسیار یاد کرده‌است .

درحاشیهٔ شرح اشارات گوید : بیاری خدا رساله‌ای خاص در حدوث عالم

ساخته‌ایم شامل همهٔ جوانب بحث دراین مسأله و درآن رساله برهان‌های یقین بخش برحدوث عالم آورده‌ام وشبهات قائلان به قدم عالم‌را نیز آورده وجای نادرستی‌را درآنها نشان داده‌ام.

شمسا رسالهٔ حدوث عالم خودرا به : «الرسالة الملكوتية» نیز موسوم گردانید ودر رسالهٔ «اقسام القضيّة واثبات عدم الواسطة بين الموجبة والسالبة» خودآنرا باهمین‌عنوان نام برد.

وی دراین رساله موضوع حدوث عالم‌را فیلسوفانه تحقیق نموده وازعقیدهٔ استاد خود میر داماد دربارهٔ اثبات حدوث دهری طرفداری می کند اگرچه برقبسات استاد اعتراضاتی نیز دارد.

در دیباچهٔ این‌رساله آمده : اثبات حدوث عالم برمقدماتی نهاده شده که درهمه‌جا بکار می‌رود ولی ربط و ترتیب این مقدمات بیکدیگر بدان‌گونه که‌حدوث عالم را ثابت کند مخصوص این رساله‌است.

درحدوث العالم ازحاشیهٔ شرح حكمة العين میرسید شریف یاد می کند ودربارهٔ آن می‌گوید : سید شریف درحاشیهٔ شرح حكمة العين از دو شارح حكمة الاشراق یاد کرده‌است. ولیکن دراین سخن نظراست چه‌آنکه حكمة الاشراق دو شرح ندارد بلکه تلویحات‌است که برآن دو شرح نوشته شده یکی از شمس الدین شهرزوری و دیگری از ابن کمونه.

مرحوم ضیاء الدین درّی در مقدّمهٔ کنز الحکمة ص ۱۱ پس‌از نقل این سخن از حدوث العالم شمسا گوید : درحاشیهٔ حدوث العالم ملّا شمسا چنین نوشته شده :

«پس‌از چندی برمن معلوم شد که استادم دراین مطلب اشتباه‌نموده وتلویحات‌را فقط ابن کمونه شرح نموده وشرح شمس‌الدین شهروزی برحكمة الاشراق‌است».

آقای عبدالحسین‌حائری درپاورقی فهرست کتابخانهٔ مجلس‌شورای‌ملی ج ۵ ص ۳۱۵

نوشته : «مرحوم درّی خود یک اشتباه کرده و گمان برده که شمسا این‌سخن‌را از میرداماد نقل کرده وحال آنکه شمسا ازحاشیهٔ سید شریف برشرح حکمةالعین آورده‌است» .

در پایان بیشتر نسخه‌هایی که از رسالهٔ حدوث العالم دیده شد این دو رباعی آمده‌است :

اسرار یقین مگوی اهل شک‌را معنی بزرگ مشنوان کوچک را
با اهل مجاز بین حقیقت بگذار خود جوز زمغزجوز به‌کودك را

*

منمای باین خلق مجازی خودرا مشهورمکن به‌نکته‌سازی خودرا
چون می‌بینی که اهل مجلس کورند ای‌شمع چه‌هرزه میگدازی‌خودرا

شمسا برحدوث‌العالم خود حاشیه‌ای‌دارد و برکنار نسخهٔ کتابخانهٔ‌مرکزی دانشگاه بخش‌هایی ازآن با نشان : (منه دام ظله) دیده می‌شود . نسخه‌هایی ازحدوث العالم :

۱ ــ نسخهٔ نوشته شده در روزگار مؤلف و از روی خط او به شمارهٔ **۹۲۹** در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجوداست رجوع شود به: (فهرست ج۳ ص۲٤۷).

۲ ــ نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۸٤ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی .

۳ ــ « « **۳۳۰۷** « « «

٤ ــ « « ۷۳۵ د « دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران .

۵ ــ « « کتابخانهٔ برهان سبزواری (الذریعه ج۱۱ ص۱۷۱) .

۲۸ ــ الحکمة المتعالیه / عربی

فلسفه‌ایست‌مفصل‌و مبسوط ولی تمام‌مباحث‌فلسفی‌را ندارد . شمسا درحاشیهٔ شرح اشارات خود ازاین‌کتاب بسیار یاد می کند. صاحب الذریعه بعضی از رساله‌های شمسارا مانند : «رسالهٔ اثبات‌الواجب» و«رسالهٔ اثبات‌العلم» بخش‌هایی‌ازاین‌کتاب می‌داند ودر الذریعه ج۷ ص۵۹ ازنسخهٔ آن‌که درکتابخانهٔ برهان سبزواری دیده‌است یاد می کند .

۲۹ ــ حلّ شبههٔ ابن کمونه / عربی

هبةالله بن کمونه اسرائیلی معاصر ابن سینا و صاحب کتاب الکاشف وجز آن که اصالت‌را از آن ماهیّت و وجود را امری انتزاعی می‌داند، شبههٔ تعدد واجب را عنوان نمود که به‌شبههٔ ابن‌کمونه اشتهار یافت. فیلسوفان‌اسلامی بویژه متأخران برای‌پاسخ گویی به این شبهه راه‌های گوناگون فلسفی وکلامی‌را پوییدند.

دوانی در شواکل الحور فی شرح هیاکل النور فصل اول از هیکل چهارم که در بیان اثبات توحیداست شبههٔ ابن کمونه را می‌آورد و می‌گوید: «برهانی که شیخ اشراق و دیگران برای امتناع تعدد واجب و دفع این شبهه آورده‌اند کافی نیست و برای پاسخ به‌این شبهه برهانی دیگر باید ومن تاکنون آن‌برهان‌را نیافته‌ام». سپس از کتاب الکاشف ابن کمونه پاسخ شبههٔ مذکوررا نقل وابطال کرده‌است.

غیاث‌الدین منصور درشرح هیاکل سخن دوانی‌را در طرفداری ازشبههٔ ابن کمونه نقل نموده وجواب گفته‌است.

صدرای‌شیرازی وحاجی ملاهادی‌سبزواری‌ومدرس‌زنوزی وگروهی‌ازفیلسوفان متأخر برای برداشتن‌این‌شبهه پایداری می‌نمایند. شمسا بااینکه در رسالهٔ عینیّت وجود و رسالهٔ اقسام القضیّة خود، قائل به‌اصالت‌ماهیّت‌شده در رساله‌هایی که درمسألهٔ توحید نوشته بطور تصریح وتلویح ازشبههٔ ابن کمونه یادکرده وآن‌را پاسخ داده‌است. وی این رساله‌را برای‌پاسخ باین‌شبهه‌جداگانه ومستقل‌نگارش‌داده‌است. دانشمند محمّد سراب تنکابنی (م ـ ۱۱۱۵) درکتاب توحید خود برپاسخی که شمسای گیلانی به شبههٔ ابن کمونه داده اعتراض می‌نماید و دلایل شمسارا سست می‌شمارد. در فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای‌ملی ج۹ بخش۱ ص۴۳۸ رسالهٔ وجود واجب‌شمسارا شناخته وگوید رسالهٔ وجود واجب همان رسالهٔ حلّ شبههٔ ابن کمونه اواست. ولی نگارنده آغاز این دو رساله‌را با هم تطبیق نمود وتوافقی نیافت بهرحال بایدتمام هردو نسخه تطبیق و بررسی گردد تاتردید

ازمیان برداشته شود . نسخه‌هائی که از این رساله موجوداست :

۱ ــ نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۷۶ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی است .

۲ ــ نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۶٤ نیز ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۲۳ کتابخانهٔ مذکوراست .

۳ ــ نسخهٔ نوشته‌شده در روزگار شمسا ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه می‌باشد .

۳۰ ــ الذاتی والعرضی (مقالة فی . . .) عربی

گفتار کوتاهی‌است دربارهٔ جدائی ذاتی وعرضی ازیکدیگر درمصادیق خارجی ودردنبالهٔ رسالهٔ علم شمسا ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه می‌باشد .

ــ **الرسالة الملکوتیة** نگاه کنید به : حدوث العالم .

ــ **شرح تقویم الایمان** نگاه کنید به : تحقیق صدور الکثیر عن الواحد .
ازاین رساله نشانی نداریم .

ــ **شرح خلق الافعال دوانی** نگاه کنید به : تحقیق صدور الکثیر عن الواحد .
نسخه‌ای ازآن نشان نداریم .

۳۱ ــ عدم جواز الجعل بین الشیء ونفسه (رسالة فی . . .) عربی

این گفتار کوتاه ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۳۲ ــ علم الواجب / عربی

شمسا دربارهٔ دانائی خدا دو رساله نوشته که هردو بسیار شیوا و جالب می‌باشد

وی مانند بسیاری از دانشمندان همچون میرداماد درمسألهٔ علم حق ازشیخ اشراق پیروی می‌نماید. درفهرست کتابخانهٔ مجلس‌شورای‌ملی (ج۹ بخش۲ ص۵۸۱) معرفی‌مبسوطی از این رساله شده‌است.

شمسا این رساله‌را درمکه به سال ۱۰۴۸ بپایان رسانید. نسخه‌هایی ازاین‌رساله:

۱ ــ نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۵۸ بدست محمد قاسم حسینی شاگرد شمسا ضمن مجموعهٔ ۳۰۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران‌است ودرپایان آن بخط شمسا اجازه‌ای‌است که جهت روایت این رساله به‌کاتب داده‌است.

۲ ــ نسخهٔ خط مؤلف ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۴۰۸۵ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی‌است ودرفهرست (ج۱۱ ص۸۴) به عنوان: «البرهانیّة النوریّة» معرفی شده‌است.

۳ ــ نسخهٔ نوشته‌شده در۱۲۲۰ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۹۱۶ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی می‌باشد.

۴ ــ نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۷۶ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی‌است.

۳۳ ــ علم الواجب / عربی

این‌رسالهٔ دوم شمسااست درمسألهٔ علم باری ودرآن‌فلسفه واستدلال‌را بااحادیث واخبارآمیخته‌است. نسخهٔ نوشته‌شدهٔ روزگار مؤلف ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۶ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد.

۳۴ ــ فوائدی فلسفی / عربی

فلسفه‌ایست آمیخته ازاشراقی ومشّائی اگرچه رنگ‌اشراقی آن بیشترجلوه‌گراست دراین‌رساله از وجود خدا وموجودات‌دیگر سخن گفته‌ومانند رسالهٔ اثبات وحدةالواجب و تحقیق صدور الکثیر عن الواحد از استاد خود میرداماد با تجلیل چنین یاد می‌کند:

« وجمیع ماذکرنا تفصیلاً هومختار الاستاد الفیلسوف الکبیر قدّس سرّه فی تصانیفه القدسیّة وکتبه النوریّة » .

وی این فوائدرا دراول صفر سال ۱۰۴۷ درحجاز نگارش داد و در آن ازحاشیهٔ خود برحکمة العین وکتاب خلق الافعال و شرح هیاکل دوانی یاد نمود . در فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (ج۹ بخش۱ ص۴۴۰) این رساله‌را به‌عنوان «رسالهٔ مراتب وجود» معرفی می کنند . نسخه‌هایی از آن :

۱ ــ نسخهٔ نوشته‌شده روزگار مؤلف ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه می‌باشد و بر آن حاشیه‌هایی ازمؤلف بانشان (منه دام ظلّه) وجود دارد .

۲ ــ نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۶۴ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۲۳ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی است .

۳۵ ــ کیفیة صدور الموجودات عن مبدئها (رسالة فی . . .) عربی

این رساله ناظر است به سخنی از خواجه طوسی در چگونگی صدور موجودات از مبدء نخستین. نسخه‌ای نوشته‌شده در۱۰۷۳ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۳۶ ــ لزومیّه (رساله . . .) عربی

درتحقیق معنی لزوم واقسام آن وبیان قضیهٔ لزومیّه وموارد ومصادیق آن. نسخه‌ای ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۳۱۵ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی است ودر ج ۱۰ بخش۲ ص۹۶۶ فهرست آن معرفی شده‌است .

ــ مراتب وجود نگاه کنید به : فوائدی فلسفی .

۳۷ ــ مسالک الیقین / عربی

فلسفه‌ایست مرکب ازفلسفهٔ اشراقی ومشّائی و درآن پیرامون مسألهٔ وجود بطور مبسوط سخن گفته وفلسفه واستدلال‌را بااحادیث واخبار آمیخته وتطبیق داده‌است .

شمسا این‌رساله‌را در جمادی‌الاولی ۱۰۶۰ درطوس بپایان‌رسانید ودرحاشیه‌ای که خود براین‌کتاب نوشت نام آن‌را مسالک الیقین نهاد .

در مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران صفحهٔ ۱۹۲ – ۱۹۴ ازشمسای گیلانی نکته‌ایست دربارهٔ اسرار الیقین و مسالک الیقین که در معرفی اسرار الیقین گذشت .

نسخهٔ نوشته شده درهفتم ذیحجهٔ ۱۰۶۰ بدست یکی از شاگردان او در قزوین به شمارهٔ ۱۲۰۷ فهرست‌شده درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران‌می‌باشد وبرآن‌حاشیه‌هایی ازمؤلف بانشان : (منه دام ظلّه) یا (منه سلّمه‌الله تعالی) نوشته شده‌است .

۳۸ ــ الواحد لایصدر عنه الا الواحد (رسالة فی ...) عربی

ودرآن به‌تفصیل ازاین‌قاعده که : از یکی جز یکی‌نیاید . سخن‌می‌گوید . مؤلف در رساله‌های‌دیگرخود مانند «کیفیّة صدورالموجودات عن مبدئها» و«تحقیق‌صدورالکثیر عن‌الواحد» نیز درپیرامون این قاعده گفتگو نموده‌است . وی دراین‌رساله ازکتاب محلّ الدقایق غیاث المدققین وحاشیهٔ قدیم دوانی یاد می کند . نسخهٔ نوشته‌شده در ۱۰۷۶ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی می‌باشد .

۳۹ ــ الوجود (رسالة فی ...)

دراین‌رساله باز به این گونه تاخته وشبههٔ اورا پاسخ گفته‌است . وی این‌رساله‌را در اوایل ربیع الثانی ۱۰۵۹ بپایان رسانیده‌است .

نسخه‌هایی ازآن :

۱ ــ نسخهٔ خط مؤلف ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۴۰۸۵ فهرست‌شدهٔ کتابخانهٔ مجلس

شورای ملی است (فهرست ج ۱۱ ص ۸۳) .

۲ ـ نسخهٔ نوشته‌شدهٔ روزگار او ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۶ فهرست‌شدهٔ کتابخانهٔ دانشگاه تهران می‌باشد و بر آن حاشیه‌هایی بانشان (منه دام ظلّه) دیده می‌شود .

ـ **وجود واجب** رجوع شود به : حلّ شبههٔ ابن کمونه .

۴۰ ـ یادداشت. مجموعه‌ای در کتابخانهٔ شخصی آقای امیری فیروزکوهی دیدم که در آن چند تن از دانشمندان روزگار صفوی ازجمله شمسای گیلانی یادداشت نوشته‌اند .

این بود فهرستی از آثار شمسا که تاکنون بدان دست یافته‌ام .

نظری دربارهٔ رسالهٔ او درتحقیق معنی کلّی

تحقیق معنی کلّی عنوانی است که در نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی به‌این رساله داده شده‌است. موضوع این رساله بیان اثبات واجب ازطریق تحقیق درمعنی کلّی می‌باشد . سخنانی که دانشمندان ومنطق‌دانان درباب کلّی واقسام آن ذکر نموده‌اند دراین رساله بررسی شده و مبسوط‌تر گردیده و ازآن نتیجه های پرارزش گرفته شده‌است .

تفتازانی در تهذیب المنطق خودگوید : «المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئیّ والّا فکلّی ...»

ملّا عبدالله یزدی شاه‌آبادی (م - ۹۸۱) درحاشیهٔ خود این‌عبارت‌را بدین‌گونه تفسیر نموده‌است : «الفرض هیهنا بمعنی تجویز العقل لاالتقدیر فانّه لایستحیل تقدیر صدق الجزئیّ علی کثیرین » .

شمس‌الدین گیلانی عبارات تفتازانی وشاه‌آبادی‌را نگریسته وسخن خودرا درتحقیق پیرامون عبارت این دوتن چنین آغاز می کند : «اعلم ان‌المحققین من‌المنطقیین عرّفوا الکلّی بما لایمتنع فرض شرکته بین کثیرین ولابدّ ان یکون‌الفرض المذکور فی‌تعریف‌الکلّی بمعنی

التجویز العقلی ولایجوز أن یکون بمعنی التقدیر العقلیّ وإلّا یلزم دخول الجزئیّ الحقیقیّ فی تعریف الکلّی .»

امتناع صدق جزئی حقیقی بر بسیار از روی تجویز عقلی‌است نه از روی تقدیر و فرض‌عقلیّ چه اینکه درصورت‌تقدیر امتناعی وجود ندارد . امتناع صدق درجزئی‌حقیقی از آن جهت‌است که دراو تعیّن وتشخّص اعتبار شده وتعیّن مانع از شرکت‌است ولی در کلّی چون تعیّن خارج ازحقیقت او قرار گرفته منع شرکت متصور نیست .

تااینجا روشن گردید که مؤلف دراین رساله تعریف کلّی‌را ازکجا یافته وآورده و منظور ازبعض محققان کیست وسخن‌را چگونه آغاز کرده‌است .

خلاصهٔ رساله

۱ — ازبررسی وپژوهش‌در کلّیات‌می‌یابیم که افراد هر کلّی یاموجودند یامعدوم چه واسطه‌ای میان هستی ونیستی وجود ندارد ودراین‌حکم همهٔ‌افراد کلّی‌ازنفس‌الامری وجزآن متساوی می‌باشند .

۲ — دو کلّی متباین بر یک فرد قابل صدق نیست پس نمی‌تواند فرد یکی از آن دو کلّی ، فرد دیگری نیز باشد زیرا اگرفردی مصداق دو کلّی متباین قرارگیرد تناقض پدید آید .

۳ — موجود خارجی مفهومی‌است که افراد آن تنها درخارج تحقق و وجود دارد ومعدوم خارجی افراد آن درخارج وجود ندارد امّا انسان چون مفهومی‌است که درآن وجود وعدم اعتبار نشده لذا هم برافراد موجود وهم برافراد معدوم صادق‌است .

۴ — کلیّت واجب وممکن وممتنع .

واجب الوجود و ممکن الوجود و ممتنع الوجود هرسه کلّی متباین می‌باشند ولذا نمی‌توانند بطور تجویز عقلی هردو یا سه بر یک فرد صادق آیند ولی صدق آنها بریک فرد ازباب تقدیر عقلی امتناعی ندارد .

اثبات واجب از طریق انقلاب وتناقض

واجب‌الوجود مفهومی‌است کلّی وفرد آن در واقع ونفس‌الامر یاموجود می‌باشد یا معدوم. اگر معدوم باشد یا نیستی‌را از سوی ذات خود دارد یا ازسوی دیگری و در هردو صورت درست نباشد . چه اگر نیستی ازسوی ذاتش باشد ممتنع‌الوجود نیز بر آن صادق آید ویک چیز هم فرد واجب‌الوجود لذاته وهم فرد ممتنع الوجود لذاته نتواندبود واگر نیستی ازسوی دیگری باشد ناگزیر ازسوی سبب‌وعلّت بدو سرایت نموده وچون چنین باشد پس باید که در وجود و عدم محتاج دیگری باشد وحال آنکه سخن دربارهٔ واجب بود واین خود موجب انقلاب واجب به ممکن می‌گردد وانقلاب محال‌است .

اثبات واجب از طریق معنی کلّی متباین

چون افراد درهر کلّی مصادیق یک عنوان هستند لذا هرحکمی بر کلّی نشست برهمهٔ افراد سرایت می کند پس دو کلّی متباین عنوان یک فرد نمی‌توانند بود زیرا اگر چنین‌فردی یافت شود که مندرج تحت دو کلّی متباین واقع گردد فساد ونادرستی ازقبیل تناقض ومحال پیش آید .

می‌دانیم که مفهوم واجب الوجود با مفهوم ممتنع الوجود عنوان امر واحد نیستند زیرا یک فرد هرگاه مصداق دو کلی مذکور قرارگیرد موجب می‌شود که امری هم در وجود وهم درعدم مقید به قید ضرورت ذاتی گردد واین محال‌است .

اثبات واجب از طریق کلّی

(موجود خارجی ازلی)

موجود خارجی‌ازلی مفهومی‌است کلّی وچنین‌است نیز معدوم‌خارجی‌ازلی وچون بدلیل‌عقل‌ونقل‌برای‌موجود ازلی‌فردی‌جزخدا وجودندارد پس‌موجودات‌دیگرمعدومات ازلی می‌باشند وتردیدی‌نیست که مفهوم موجود خارجی‌ازلی ومفهوم معدوم خارجی‌ازلی

دو کلّی متباین هستند که بریک فرد صادق نتوانند بود . فرد موجود خارجی ازلی یا در ازل موجوداست یا معدوم . فرد موجود خارجی ازلی معدوم نمی‌تواند بود چه اگر معدوم نیز باشد دو کلّی متباین بریک فرد صدق کند واین به‌تناقض ومحال کشیده شود . این بود خلاصه‌ای ازمطالب رسالهٔ «فی تحقیق معنی الکلّی» .

پوزش

چون درصفحهٔ ۷۷ این‌مقاله به اعتماد بعضی‌ازفهرست ها ابن کَمّونه: (عزّالدولة سعد بن‌منصور بن‌سعدبن‌الحسن بن‌هبةالله‌بن کمّونه‌اسرائیلی. م - ۶۷۶ ه ق.) را به‌عنوان: هبةالله بن کمّونه معاصر ابن سینا نوشتیم ازاین رو باتصحیح آن پوزش می‌طلبد .

[illegible]

فرض ضرورت درست نباشد، چه اگر نسبتی از سوی ناقص باشد ممتنع الوجود [illegible]

مطلق آید، و یک چیز هم فرد واجب الوجود لذاته و هم فرد ممتنع الوجود لذاته [illegible]

و اگر نسبتی از سوی دیگری باشد [illegible] وجود

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اثبات واجب از طریق نفی کلّی متباین

چون افراد دو هر کلّی متباین یک عنوان هستند، لذا هر حکمی بر کلّی نشست برهمهٔ افراد سرایت می‌کند پس دو کلّی متباین عنوان یک فرد نمی‌توانند بود زیرا اگر چنین فردی یافت شود که مندرج تحت دو کلّی متباین واقع گردد فساد و نادرستی از قبیل تناقض و محال پیش آید.

می‌دانیم که مفهوم واجب الوجود با مفهوم ممتنع الوجود عنوان امر واحد نمی‌شوند زیرا یک فرد هرگاه مصداق دو کلّی مذکور قرار گیرد موجب می‌شود که امری هم در وجود و هم در عدم مقید به قید ضرورت ذاتی گردد و این محال است.

اثبات واجب از طریق کلّی

(موجود خارجی ازلی)

موجود خارجی ازلی [illegible] کلّی [illegible] مفهوم خارجی ازلی وجود

[illegible]

ازلی [illegible] نیست که مفهوم موجود خارجی ازلی و مفهوم معدوم خارجی ازلی

رسالة فى تحقيق معنى الكلّى

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

اعلم أنّ المحقّقين من المنطقيين، عرّفوا الكلّى بما لايمتنع فرض شركته بين كثيرين. ولا بدّ ان يكون الفرض المذكور فى تعريف الكلّى، بمعنى التجويز العقلى، ولا يجوز ان يكون بمعنى التقدير العقلى، والّا يلزم دخول الجزئى الحقيقى فى تعريف الكلّى، لأنّ زيداً الجزئى الحقيقى لايمتنع تقدير شركته بين كثيرين، بل الممتنع تجويز شركته بين كثيرين تجويزاً عقليّاً.

والسرّ الحكمى فى ذلك، هو أنّ الكلّى، بما هو كلّى، لمّا كان فيه إبهام، لايعتبر فى حقيقته التشخّص والتعيّن؛ بل التشخّص والتعيّن انّما يكون معتبراً فى الاشخاص المندرجة تحته، فلذلك يكون التشخّص مانعاً من تجويز شركته بين كثيرين تجويزاً عقليّاً بناءً على أنّ التعيّن والتشخّص داخل فى حقيقة الشخصيّة، والحقيقة الكلّية لاتكون (نسخه ـ لايكون) مانعةً من تجويز شركتها بين كثيرين تجويزاً عقليّاً، بناءً على أنّ التعيّن والتشخّص خارج عن حقيقة الكلّى، بما هو كلّى؛ ولا واسطة بين الابهام والتعيين. وكلّ حقيقة لايعتبر فيها التعيّن والتشخّص، يلزم أن يكون أمراً مبهماً غير متعيّن تعيّناً شخصيّاً. وإنّما قيّدناه بذلك لتخرج التعيّن الجنسى والنوعى، لانّهما لاينافيان الابهام وعدم التعيّن بالنسبة إلى ماهو مندرج تحتها؛ فإنّ الجنس مبهم بالقياس إلى الانواع المندرجة تحته، والنوع مبهم بالنسبة إلى الاصناف والاشخاص المندرجة تحته.

وايضاً الكثيرون والجزئيّات المندرجة تحت كلّى ما، ويكون مفهوم الكلّى عنواناً لها ويصدق عليها، لابدّ فيها من ان تكون (نسخه ـ يكون) موجودةً او معدومةً، لعدم الواسطة بين الوجود والعدم. وايضاً فرد الكلّى، إذا كان فرداً له بحسب نفس الامر،

لایلزم أن یکون موجوداً ، لأنّ الفرد الکلّی بحسب نفس الامر قد یکون معدوماً ایضاً . ألاتری أنّ الممکنات معدومة فی الازل ، ویکون عدمها عدماً خارجیّاً ، واقعاً فی الازل ؛ فیکون الممکنات المعدومة فی الازل أفراداً بحسب نفس الامر والواقع ، لمفهوم کلّی هو المعدوم الازلی: فظهر أنّ ماهو فرد للکلّی بحسب نفس الامر ، أعمّ من أن یکون موجوداً أو معدوماً .

وایضاً الکلّیان المتباینان تبایناً کلیّاً ، کالموجود الخارجی والمعدوم الخارجی ، لایصحّ أن یکون فردُ أحدهما فرداً للآخر ایضا ؛ فلایصحّ أن یکون ماهو فرد للموجود الخارجی ، فرداً للمعدوم الخارجی وبالعکس ، لأنّ ماهو فرد للموجود الخارجی ، یلزم أن یکون موجوداً خارجیّاً ، وإلّا لم یکن فرداً له ، فلو صدق علیه المعدوم الخارجی ایضاً ، یلزم أن یکون معدوماً خارجیّا ایضاً ، وإلّا لم یکن فرداً له ، فیلزم أن یکون أمر واحد بعینه موجوداً فی الخارج ومعدوما فیه معاً ، وهو فطریّ البطلان . فظهر أنّ العقل لایجوّز دخول فرد أحد الکلّیین المتباینین تحت المتباین الآخر دخولاً بحسب نفس الأمر والواقع ، لکن یجوّز تقدیر دخوله تحت المتباین الاخر ؛ وقد ذکرنا الفرق بین التّجویز العقلی والتّقدیر العقلی .

وایضاً من خصوصیّة بعض الکلّیات ، أن یکون فرده موجوداً خارجیّاً ، کمفهوم الموجود الخارجی ّبمعنی أنّ مفهوم الموجود الخارجی لایکون فرده إلّا الموجود الخارجی ، کمامرّ . ومن خصوصیّة بعض آخر منها ، أن یکون فرده معدوما فی الخارج ، کمفهوم المعدوم الخارجی ، کمامرّ . ومن خصوصیّة بعض آخر منها ، أن یکون فرده قد یکون موجوداً وقد یکون معدوماً ، کالانسان ؛ فإنّه لایکون شیء من الوجود والعدم معتبراً فیه ، ولهذا قد یکون فرده معدوماً .

وإذا تمهّدت المقدّمات ، فنقول : لایخفی علی أحد من أدنی المتعلّمین ، فضلاً عن العلماء المحقّقین ، أنّ مفهوم الواجب الوجود بالذّات ، والممکن الوجود بالذّات ، والممتنع الوجود بالذّات ، کلّیات متباینة تباینا کلّیا ، بحیث لایجوّز العقل صدق الاثنین منها او الثّلاثة علی أمر واحد . نعم ، یجوّز تقدیر الصدق ؛ وقد عرفت الفرق بین التّجویز العقلی والتّقدیر العقلی .

ونقول ایضاً : مفهوم الواجب الوجود بالذّات مفهوم کلّی ؛ فلابدّ أن یکون فرده موجوداً فی الواقع ونفس الامر، أو معدوماً فیهما ، إذ لاواسطة بین الوجود والعدم بحسب نفس الامر والواقع ، کما مرّ . والاحتمال الثّانی باطل ، لأنـّه ، لو کان معدوماً ، فلایخلو من أن یکون عدمه لذاته أو لغیره ، ولاواسطة بینهما . فان کان لذاته ، یلزم أن یکون فرداً للممتنع الوجود بالذّات ایضاً ، کما أنـّه فرد للواجب الوجود بالذّات ، کما هو المفروض ؛ فیلزم دخول أمر واحد تحت الکلّیین المتباینین تبایناً کلیّـاً ، وقد مرّ بطلانه ، ویلزم أن یکون ذلک الامر واجب الوجود لذاته وممتنع الوجود لذاته ، لأنـّه فرد لکلّ منهما ، وهو فطری الاستحالة . وإن کان لغیره ، یلزم أن یکون عدمه مستنداً إلی عدم علّة وجوده ، فیلزم أن یکون محتاجاً فی کلّ من وجوده وعدمه إلی علّة ؛ وکلّ أمر محتاج فی وجوده وعدمه ، فهو ممکـن بالذّات ؛ فیلزم الانقلاب المحال .

لایقال : لمّا لم یثبت وجود الواجب بالذّات بعدُ ، فإثباته تعالی أوّل النزاع وأوّل البحث ، فلِمَ لایجوز أن یکون فرد مفهوم الواجب بالذّات ممتنعاً بالذّات ، أو یکون (نسخه ـ ویکون) مفهوم واجب الوجود من قبیل الکلّیات الفرضیـّة الّتی لیس لها فرد موجود فی نفس الأمر ، کمفهوم العنقا ومفهوم انسان له الف رأس ؟ لأنـّا نقول : قد بیّنّا سابقاً أنـّه فرق بین التّجویز العقلی والتّقدیر العقلی ؛ فکما أنّ العقل الغیر المشوب بالوهم لایجوّز دخول أمر واحد تحت الموجود الخارجی والمعدوم الخارجی ، بناءً علی أنـّهما کلّیان متباینان ، ودخول أمر واحد تحت الانسان والفرس ، لانـّهما کلّیان متباینان ، فکذلک لایجوّز العقل الغیر المشوب بالوهم دخول أمر تحت مفهوم واجب الوجود بالذّات ومفهوم ممتنع الوجود بالذّات ، لانـّهما کلّیان متباینان تبایناً کلّیاً ، کمفهوم الوجود الخارجی ومفهوم المعدوم الخارجی . والتّفرقة تحکّم علی مایظهر بالتّأمّل منصفاً . وکما انـّه یجوز تقدیر دخول أمر واحد تحت مفهوم الموجود الخارجی والمعدوم الخارجی ، ولا یصحّ تجویز دخوله فیهما تجویزاً عقلیّـاً ، فکذلک یجوز تقدیر دخول أمر واحد تحت مفهوم واجب الوجود بالذّات وممتنع الوجود بالذات ، ولایصحّ تجویز دخوله فیهما تجویزاً عقلیّـاً . لکن کلام المستدلّ فی التّجویز العقلی ، لاالتّقدیر

العقلی ، حتّی یرد علیه کلام لایق . وبالجملة ، مایقال مبنیّ علی الغفلة والتّغافل عن الفرق بین التّقدیر العقلی والتّجویز العقلیّ ، فخلط بین الامرین وطرح فیمابین المشتاقین للنّزاع والجدال وأصحاب القیل والقال .

وایضاً الکلّیات الفرضیّة ، وإن لم یکن لها فرد موجود فی نفس الامر ، لکن إذا لم یکن لها فرد موجود ، فلابدّ أن یکون لها فرد معدوم ، لعدم الواسطة بین العدم والوجود ؛ فاذا لم یکن لمفهوم واجب الوجود بالذّات فرد موجود ، فلابدّ أن یکون له فرد معدوم ؛ ویساق الکلام إلی آخره .

وایضاً کلّ کلّی عنوان لفرده ، لا لفرد کلّی آخر مباین له تبایناً کلّیاً . ولهذا یحکم علی العنوان الکلّی بحیث یسری الحکم علی ذی عنوانه ، کالموجود الخارجی والمعدوم الخارجی والانسان والفرس . فالاحکام الجاریة علی الموجود الخارجی تسری (نسخه ـ یسری) علی أفراده دون أفراد المعدوم الخارجی ، وکذلک الاحکام الجاریة علی الانسان تسری علی أفراده دون أفراد الفرس .

والسّر الحکمی فی ذلک هو أنّ العقل الغیر المشوب بالوهم لایجوّز دخول أمر واحد تحت کلّیین متباینین تبایناً کلیّاً ، ولهذا لایصحّ أن یکون الکلیّان المتباینان عنوانین لأمر واحد ، وذلک الأمر الواحد ذوعنوان لهما . فیلزم أن یکون ذوعنوان لکلّ واحد منهما ، سواءً کان موجوداً أو معدوماً ، غیر ذی عنوان الآخر . ألاتری أنّ اللاشیء المطلق مفهوم کلّی ، وذو عنوانه یجب أن یکون معدوماً فی الخارج والذهن ؛ ولهذا لایجوّز العقل الغیر المشوب بالوهم صدقه علی موجود خارجیّ أو ذهنیّ ، لانّ الصّادق علی الموجود الخارجی أوالذهنی ، هوالشّیء المطلق ، لا اللاشیء المطلق ؛ ولهذا یکون بین مفهوم اللاشیء المطلق وبین مفهوم الشیء تباین کلّی ، بحیث لایجوّز العقل الصحیح اجتماعهما فی مادّة واحدة ، کما یظهر بأدنی تأمّل منصفاً . وإذا لم یکن دخول أمر واحد تحت کلّیین متباینین تبایناً کلّیاً صحیحا عقلیّاً ، فیلزم عدم سرایة حکم أحد الکلّیین المتباینین علی فرد کلّی آخر مباین له تبایناً کلّیاً . وبما حقّقنا ظهر أنّ العقل الصحیح الغیر المشوب بالوهم لایجوّز أن یکون الکلّیان

المتباينان تبايناً كلّياً عنوانين لذى عنوان واحد . ولا نزاع لاحد من العقلاء فى أنّ بين مفهوم الواجب الوجود لذاته وبين مفهوم الممتنع الوجود لذاته تبايناً كلّياً . فلايكون دخول ماهو داخل تحت مفهوم الواجب الوجود بالذّات تحت مفهوم الممتنع الوجود بالذّات صحيحا عقليّاً . فلايجوّز العقل الصحيح الغير المشوب بالوهم أن يكون مفهوم الواجب بالذّات ومفهوم الممتنع بالذّات عنوانين لذى عنوان واحد ، سواءٌ كان موجوداً أو معدوماً ، لأنّه إذا كان مفهوم الواجب بالذات ومفهوم الممتنع بالذّات عنوانين لامر واحد ، يلزم أن يكون ذلك الامر الواحد ضرورىّ الوجود بالنّظر إلى الذّات وضرورىّ العدم بالنّظر إلى الذّات ، فيلزم أن يكون ضرورى الوجود وضرورى العدم معاً؛ واللازم باطل ، وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم . نعم ، يصحّ التّقدير العقلى ، لاالتّجويز العقلى ، كما مرّ مراراً . وليس كلام المستدلّ فى التّقدير العقلى ، بل فى التّجويز العقلى فقط ، كما مرّ .

ويؤيّد جميع ماذكرنا أنّ المحقّقين من المنطقيّين ذكروا ، فى مقام الفرق بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة ، أنّ القضيّة الكليّة الخارجيّة يكون الحكم فيها على الأفراد الموجودة فى الخارج وفى القضيّة الكلّيّة الحقيقيّة يكون الحكم فيها على الأفراد الموجودة فى الخارج وعلى الأفراد الغير الموجودة فى الخارج ايضاً ، كما فى الأفراد المقدّرة الوجود . وصرّحوا بأنّ الأفراد المقدّرة معتبر فيها أن يكون من الأفراد الممكنة ، اى الأفراد المندرجة تحت موضوع القضيّة الكليّة الحقيقيّة اندراجاً بطريق الامكان ، لا الأعمّ من الامكان والامتناع ، وإلّا يلزم أن لايتحقّق القضيّة الكليّة الصّادقة أبداً . بيان ذلك أنّنا إذا قلنا : كلّ إنسان كاتب مثلاً ، فلابدّ أن يكون المراد من أفراد الانسان هو الأفراد المندرجة تحت الانسان بطريق الامكان ، ولايصحّ أن يراد منها الأفراد الممتنعة ايضاً ، كالأفراد الّتى لايكون إنساناً بل يكون لاإنساناً ، كالحجر والشّجر والفرس والغنم ، فانّ الكتابة لاتكون ثابتة لها . فلايصدق حينئذ كلّ إنسان كاتب ، لأنّه إذا جعل بعض أفراد الانسان اللّاانسان ايضاً ، كالمدر والحجر والشّجر ، فلاشكّ فى أنّه لايثبت لها الكتابة ، فيلزم أن يرجع كلّ إنسان كاتب إلى موجبة جزئيّة صادقة ، وهى بعض الانسان كاتب ،

وإلى سالبة جزئيّة صادقة ، وهى بعض الانسان ليس بكاتب ؛ فيلزم أن لا يصدق كلّ إنسان كاتب على وجه الكليّة أبداً . وهذا الكلام فى جميع الكليّات الموجبة ، فيلزم أن لا يصدق موجبة كليّة أبداً. وعدم صدق القضيّة الموجبة الكليّة أبداً يلزم عدم إنتاج الشّكل الاوّل مثلاً ؛ والّلازم باطل ، وبطلان الّلازم دليل على بطلان الملزوم . ووجه تأييده مانقلناه ، أنّه ظهر من هذا الكلام المنقول : أنّ كون فرد أحد الكلّيين المتباينين تبايناً كليّاً فرداً للآخر ممتنع وغير ممكن عند العقل الصّحيح ، فلايجوّز العقل الغير المشوب بالوهم كون أمر واحد ، سواءً كان موجوداً أو معدوماً ، داخلاً تحت الكلّيين المتباينين ، ويكونان عنوانين له ، وهو ذو عنوان لهما . ولاشكّ فى أنّ ضرورىّ الوجود بالنّظر إلى الذّات وضرورىّ العدم بالنّظر إلى الذّات كليّان متباينان نهاية التّباين ، فلايصحّ عند العقل الصّحيح صحّة اجتماعهما فى مادّة واحدة ، لانّ تجويز اجتماعهما فيها تجويزاً عقليّاً مستلزم لتجويز اجتماع الوجود والعدم معاً فى أمر واحد تجويزاً عقليّاً ، وذلك باطل ، كما يظهر بأدنى تأمّل . نعم ، يجوز تقدير اجتماعهما تجويزاً عقليّاً ، كما مرّ مراراً .

واعلم أنّ العقل الصّحيح الغير المشوب بالوهم ، ليس عنده تفرقة بين مفهوم الممكن بالذّات والممتنع بالذّات والواجب بالذّات ، فى أنّ كلّاً من تلك المفهومات الثّلاثة مفهوم كلّى يجوّز العقل المذكور صدقه على كثيرين تجويزاً عقليّاً. فيجوز صدق مفهوم الواجب بالذّات على كثيرين بالنّظر إلى نفس المفهوم . وإذا لم يكن له برهان على امتناع الصّدق ، فَذَرْهُ فى بقعة الامكان ، على ماقال الشيخ : «كلّما قرع سمعك فى عالم الطّبيعة ، فذره فى بقعة الامكان ، مالم يذدك عنه قائم البرهان» . و بالجملة ، لافرق عند من أنصف من نفسه ، بين كون مفهوم الممتنع بالذّات كلّيّاً يصحّ عندالعقل صدقه على كثيرين ، وبين كون مفهوم الواجب بالذات كلّيّاً يصحّ عندالعقل صدقه على كثيرين ؛ والتّفرقة تحكّم وعناد. ألاترى أنّ جميع العقلاء قائلون باحتمال المواد الثّلاث ، اى الامكان بالذّات والوجوب بالذّات والامتناع بالذّات . و بما ذكرنا يندفع مايتوهّم فى بادئ الرّأى ، أنّه يجوز أن يكون مفهوم الواجب بالذّات كلّيّاً ليس له فرد موجود فى نفس الامر ولا فرد معدوم ايضاً ،

كمفهوم اللاممكن بالامكان العامّ، فانّ الممكن بالامكان العامّ شامل لجميع الموجودات فى نفس الامر ولجميع المعدومات فيها ايضا، فليس لمفهوم اللاممكن بالامكان العامّ فرد موجود ولافرد معدوم ايضاً فى نفس الامر، ويكون كلّيّاً بمحض الاختراع والجعل. فلِمَ لايجوز أن يكون مفهوم الواجب بالذّات ايضاً كلّيّاً اختراعيّاً جعلياً كمفهوم اللاممكن بالامكان العامّ — ووجه الاندفاع هو أنّه فرق بيّن بين مفهوم الواجب بالذّات وبين مفهوم اللاممكن بالامكان العامّ، لانّ العقل، إذا لاحظ شمول مفهوم الامكان العامّ لجميع المعدومات والموجودات فى نفس الامر، فيكون ذلك الشّمول مانعاً للعقل فى تجويز صدق مفهوم اللاممكن بالامكان العام على أمر موجود فى نفس الامر أو معدوم فيها، بخلاف مفهوم الواجب بالذّات، فانّ المانع من صدقه على كثيرين لا يكون ثابتاً عند العقل، إذا لم يثبت عنده مانع من ذلك الصّدق — فلاشكّ فى أنّه يجوز صدقه على كثيرين تجويزاً عقليّاً، لانّ كلّ مالادليل على امتناعه عند العقل، فدعه فى بقعة الامكان، على ماصرّح به الشيخ. لكن لايجزم لوجود فرد ذلك الكلّى إلّا بالبرهان، وهذا يحتاج فى إثبات وجود الواجب بالذات إلى البرهان. فان قيل: غاية مايلزم من الكلام المذكور إطال السّند، لاإبطال المنع لجواز كون السّند أخصّ من المنع، قلت: فيما نحن فيه يلزم من إبطال السّند المذكور إبطال ذلك المنع، لانّ الباعث على المنع المذكور وسبب الجرأة على ارتكابه إنّما هو السّند المذكور؛ وبإبطاله ينكشف أنّ المنع مندفع وغير متوجّه بناءً على ماذكر تفصيلا، كمايظهر بالتّأمّل منصفاً.

وهيٰهنا مسلك آخر لاثبات وجود الواجب بالذّات، وهو أنّ مفهوم الموجود الخارجى الازلىّ مفهوم كلّى، لصدق تعريف الكلّى عليه، لانّه يصدق عليه باعتبار نفس مفهومه مالايمتنع فرض شركته بين كثيرين؛ والمعدوم الخارجىّ الازلىّ ايضاً مفهوم كلّى، لصدق تعريف الكلّى عليه باعتبار نفس مفهومه مالايمتنع فرض شركته بين كثيرين. وبناءً على ماثبت بالعقل والنّقل؛ من أنّه ليس موجود أزلىّ متحقّقاً فى الازل سوى الله تعالى، يلزم أن يكون جميع ماسوى الله تعالى معدومات فى الازل، فتكون تلك المعدومات الازليّة جزئيّات مفهوم المعدوم الخارجىّ الازلى. ولانزاع لأحد من العقلاء، فى أنّ مفهوم

الموجود الخارجیّ الازلیّ ومفهوم المعدوم الخارجیّ الازلیّ کلیّان متباینان تبایناً کلیّاً.
إذا تمهّد هذا، فنقول: مفهوم الموجود الخارجیّ مفهوم کلّی، وکلّ مفهوم کلّی لابدّ أن یکون فرده موجوداً فی الخارج أو معدوماً فیه، إذ لاواسطة بین الوجود الخارجی والعدم الخارجی. فلایخلو من أن یکون فرد الموجود الخارجی الازلیّ موجوداً فی الازل أومعدوماً فیه، إذ لاواسطة بینهما؛ والاحتمال الثانی باطل، وإلّا یلزم اجتماع الکلّیین المتباینین تبایناً کلیّاً فی مادّة واحدة، وقد ثبت بطلانه. وبیان لزوم الاجتماع هو أنّ فرد الموجود الخارجیّ الازلیّ ــ وهو مالایأبی العقل تجویز صدقه، لانّ الکلام فی الفرد الذی یصحّ عند العقل صدق الکلّی علیه، بناءً علی أنّ الکلام فی التجویز العقلی لاالتقدیر العقلی ــ یلزم أن یصدق علیه الموجود الخارجی الازلی صدقاً بحسب التجویز العقلی، لاالتقدیر العقلی فقط. فالفرد الّذی یصحّ عندالعقل صدق مفهوم الموجود الازلیّ علیه، لوکان معدوماً أزلیّاً، لوجب أن یکون فرداً للموجود الخارجیّ الازلیّ، بناءً علی أنّ الکلام فی الفرد الّذی هو فرد یجوّز العقل کونه فرداً له، ولمّا فُرض کونه معدوماً خارجیّاً أزلیّاً، یلزم أن یکون فرداً له ایضاً، فیلزم اجتماع الکلّیین المتباینین تبایناً کلیّاً فی مادّة واحدة؛ واللازم فطریّ البطلان، وبطلان اللازم دلیل علی بطلان الملزوم. فظهر بطلان الاحتمال الثانی؛ وإذا بطل الثانی، تعیّن الاوّل، لعدم الواسطة بینهما؛ فلزم من البرهان وجود موجود خارجی فی الازل. ولمّا ثبت عقلاً ونقلاً أنّ الموجود الخارجیّ الازلیّ لایکون إلّا الواجب جلّ شأنه، فیلزم أن یکون ذلک الموجود الّذی ثبت وجوده الخارجی فی الازل بالبرهان المذکور، هو الواجب جلّ شأنه، لاغیره، وهو المطلوب.

وبهذا البیان والبرهان یمکن إثبات تحقّق ما صدق علیه المعدوم الخارجیّ الازلیّ فی الازل. کان یقال: لانزاع فی أنّ المعدوم الخارجی الازلی مفهوم کلّی یصدق تعریف الکلّی علیه، فلایخلو من ان یکون فرده وماصدق علیه موجوداً فی الازل أو معدوماً فیه، والاوّل باطل، وإلّا یلزم أن یکون فرداً للموجود الخارجی الازلی ایضا، فیلزم اجتماع الکلّیین المتباینین تبایناً کلیّاً فی مادّة واحدة، وقد مرّ بطلانه؛ فیلزم أن یتحقّق فرداً

للمعدوم الخارجی الازلیّ فی الازل . فعند القائلین بحدوث ماسوی الله تعالی من الموجودات تکون تلک الموجودات عدمات أزلیّة ، فیکون الجمیع معدومات أزلیّة وأفراداً للمعدوم الخارجی الازلیّ . وعند القائلین بالقدم تتحقّق المعدومات الازلیّة الخارجیّة ایضا ، لانّ الموجودات الّتی من الحوادث الزمانیّة حادثة عندهم ، ولیست قدیمة ، فیکون جمیعها معدومات فی الازل وموجودات فی الازل ؛ وکذا أفراد الممتنع بالذات ، کشریک الواجب واجتماع النقیضین وغیرهما من أفراد الممتنعات ، فانّها معدومات أزلاً وأبداً . تمّت .

منابع ومآخذ مقاله

۱ ـ آقا بزرگ تهرانی ، محمد محسن. الذریعه الی تصانیف الشیعة . نجف ـ تهران ، مؤلّف ۱۳۵۵ه. ق. ـ ۱۳۸۹ه. ق. ۲۰ جلد .

۲ ـ اصفهانی افندی ، عبد الله بن عیسی . ریاض العلماء و حیاض الفضلاء . نسخهٔ خط مؤلّف .

۳ ـ حائری ، عبدالحسین . فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی . تهران ، مجلس شورای ملی ، ۱۳۳۵ ه. ق. ـ ۱۳۸۸ ه. ق. ۱۸ جلد .

٤ ـ حجّتی ، محمد باقر . فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیّات ومعارف اسلامی ، تهران ، دانشگاه تهران ، ۱۳٤۵ ه . ش.

۵ ـ حزین ، محمدعلی. تذکرة الشعرا. چاپ دوم . اصفهان ، کتابفروشی تأیید ، ۱۳۳٤ .

٦ ـ خیابانی ، محمدعلی بن محمد طاهر. ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة اواللّقب. چاپ دوم [تهران] شرکت طبع کتاب ، ۱۳۲٤ـ ۱۳۳۳. ٦ جلد .

۷ ـ دانش پژوه ، محمدتقی . فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق وعلوم سیاسی واقتصادی دانشگاه تهران . تهران ، دانشگاه تهران ، ۱۳۳۹ .

۸ ـ » » فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران . تهران ، دانشگاه تهران ، ۱۳۳۲ـ ۱۳٤٦ .

۹ ــ شهابادی یزدی، عبدالله بن حسین. حاشیه تهذیب المنطق [تهران، رضا کتابفروش، ۱۳۱۵ هـ. ق.]

۱۰ــ شهرزوری، شمس الدین محمّد بن محمود. کنز الحکمة ترجمهٔ ضیاء الدین دُرّی. تهران، دُرّی، ۱۳۱۶.

۱۱ــ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الرّبوبیّة باتعلیق وتصحیح ومقدّمهٔ جلال‌الدین آشتیانی. مشهد، دانشگاه مشهد. ۱۳۴۶.

۱۲ــ صدرالدین شیرازی، المبدء والمعاد [با چند رسالهٔ دیگر] به تصحیح اسدالله بن محمد حسین [بی م] ابراهیم طباطبائی، ۱۳۱۴ هـ. ق.

۱۳ــ عاملی، محسن امین. اعیان الشیعة، الطبعة الاولی. بیروت، مطبعة الانصاف، ۱۳۷۴ هـ. ق. ج ۳۶.

۱۴ــ محمد علی بن صادق. نجوم السما. لکهنو، مطبعهٔ جعفری، ۱۳۰۳ هـ. ق.

۱۵ــ منزوی، احمد بن محمّد محسن. فهرست نسخه‌های خطی فارسی. تهران، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۸ــ ۱۳۴۹. ۲ جلد.

۱۶ــ منزوی، محمد تقی بن محمد محسن. فهرست کتابخانهٔ اهدایی... مشکوة به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰. ۲ جلد.

۱۷ــ موسوی خوانساری، محمد باقر بن زین‌العابدین. روضات الجنّات فی احوال العلماء والسّادات به‌ضمیمهٔ فهرست محمدباقر الفت. [بی م] سعیدنائینی، ۱۳۱۲ هـ. ق.

۱۸ــ میرداماد، محمد باقر بن محمد. القبسات [باچند رسالهٔ دیگر] به تصحیح محمود بن صالح بروجردی. تهران [بی ن] ۱۳۱۵ هـ. ق.

احوال و آثار صائن‌الدین ترکه اصفهانی

بانضمام

رسالهٔ «انزالیّهٔ» او

با هتمام

دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی

دانشیار دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی

مقدّمه: افضل المحقّقین والمدقّقین خواجه علی بن محمّد بن افضل الدین محمّد ترکهٔ خجندی اصفهانی، ملقّب به صائن‌الدین و مکنّیٰ به ابومحمد، بی‌شک از برترین علماءِ عصر خود واز دانشمندانیست که گذشته ازعلوم رسمی وظاهری برعلوم سرّومعرفت حقیقی آشنائی کامل داشته و در تاریخ سیر فکر فلسفی اسلام از بنیان‌گذاران فکر تلفیق فلسفه وعرفان باحقایق شرعی است که نحوهٔ تفکّر وتحقیقات او درعلوم حقیقی، اساسی برای تکمیل فلسفهٔ متعالیه یعنی حکمت خاص اسلامی‌شیعی بدست فلاسفهٔ نامبردار عصر صفوی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرای شیرازی وملاعبدالرزاق لاهیجی وملامحسن فیض و جزآنان گردید. بعبارت دیگر چند نقطهٔ تحوّل و جهش تکاملی در فلسفهٔ اسلامی دیده می‌شود که بی‌تردید آورندهٔ یکی‌ازآن‌مراحل تکاملی همین‌صائن‌الدین ترکهٔ خجندی وکسانی که ازلحاظ فکری از نحلهٔ او بشمارند می‌باشند.

توضیح آنکه نظر بیشتر صاحبنظران دربارهٔ سیر حکمت دراسلام اینست که از یعقوب کندی آغاز شد و با فارابی و ابن سینا کمال یافت وآنگاه امام غزّالی آنرا مورد نقد قرار داد وسرانجام باابن رشد رو بزوال گذاشت. این نظر نه تنها درخصوص انجام سیر فکر فلسفی‌اسلامی درست بنظر نمی‌رسد بلکه درخصوص آغازآن نیز کاملاً ناقص و نارواست. بلی اگر تنها مصداق فلسفه را فلسفهٔ مشّاء بدانیم و فکر فلسفی‌را منحصراً بدان اختصاص بدهیم شاید این نظر تاحدّی صحیح باشد آنهم بااین قید که موضوع سیر فلسفه‌را تنها درمیان اهل تسنّن ازمسلمانان بررسی نمائیم ونحوهٔ تحوّل آن‌را درمیان‌شیعه مذهبان ازنظر دور بداریم. وگرنه هرگاه فکرفلسفی‌را بمعنی‌عام‌آن بررسی کنیم ملاحظه می‌کنیم که نوعی ازتفکّرفلسفی توأم باتعالیم دینی درهمان صدر اسلام میان مسلمانان‌رواج داشته‌است:

چنانکه آیات قرآنی که دربارهٔ امر به تفکر و تعقل نازل شده ونیز آیاتی که در قرآن درباب اثبات صانع ومعاد ونفس وجزآن آمده بخوبی شاهد این مدّعاست که اصول تعالیم اسلامی برپایهٔ تفکّر عقلی ومشاهده واستدلال استوار بوده وهرچند اسلام درصدد تأسیس یاترویج اصول فلسفه ازآنجهت که فلسفه وعلم است نبوده لیکن درهمهٔ تعالیم خود، بدلائل واصولی استناد می‌جسته که همه اساس فلسفی وعقلی داشته است. همین مایهٔ تفکّر دینی اساس نخستین وبنیان اصلی فکر فلسفی دراسلام بود و بواقع مسلمانان را به آزادی تفکّر وتعقّل وبکار بردن منطق درامور علمی، سوق می‌داده است.

همین امر کافی بود که اصحاب ویاران پیغمبر که اهل حلّ وعقد بودند درهمان آغاز اسلام برطبق استنباط ونظری که ازتعالیم اسلامی داشتند دربارهٔ امورعلمی وحتی اجتماعی اظهار عقیده و نظر کنند. خُطبات حضرت علی دربارهٔ خدا وصفات او و اعتراضات ابی‌ذر به عثمان ومعاویه بااستناد به آیات قرآنی وهمچنین تشکیل شوریٰ و اتخاذ تصمیمات جمعی درمسائل مهم اجتماعی همه شاهد براینست که آزادی فکر علمی ونحوهٔ فلسفهٔ خاص اسلامی درهمان صدر اسلام وجود داشته و این نوع تفکر براثر برخورد با افکار علمی ملل مترقّی تازه به‌اسلام درآمده ونیازهای دینی برای مقابله بافکر زندقه والحاد وسرانجام دست‌یافتن به‌منابع فکر یونانی وایرانی وجزآن بتدریج موجب گردید که فلسفه بمعنی علمی وکلاسیک پدید آید وروش‌ها ومذاهب مختلف درآغاز ظهور خودنمائی کنند و سرانجام فلسفهٔ مشّاء غلبه یابد وباکوششهای علماءِ عصر سیر تکاملی خودرا طی کرده وسرانجام بوسیلهٔ دانشمندانی مانند فارابی و ابن‌سینا که احیاناً زمینهٔ شهرت یافتن را بیش‌از دیگر دانشمندان داشته‌اند بکمال برسد.

درهمان‌عصر ابن سینا وکمی پیش‌از وی دانشمندان ومتفکّرانی وجود داشتند که بی‌گمان درپیش بردن و تکامل فکر فلسفی از ابن سینا سهم کمتری نداشتند وخود نیز در احاطهٔ آن علوم اگر مزیتی برمشاهیر نداشتند ازآنان کم احاطه‌تر نبودند. ازباب نمونه می‌توان به‌صاحب: «السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة» و «الاعلام بمناقب الاسلام»،

یعنی ابوالحسن عامری نیشابوری‌را نام برد . در این باب بهمین مقدار اکتفا می کنیم و استقصاء بحث‌را بجای مناسب‌تری محوّل می‌سازیم .

امّا درخصوص پایان سیر حکمت دراسلام‌هم چنانکه گفتیم ختم‌فکر فلسفی به‌ابن رشد نیز غیر محقّق بنظر می‌رسد . بلکه همان عصر که بنظر آنان دوران زوال فلسفه اسلام‌است ، بواقع آغاز نهضتی‌است جدید درفلسفهٔ اسلامی که بوسیلهٔ شیخ‌اشراق‌شروع شده وبا میرداماد وملاصدرا بکمال می‌رسد .

توضیح آنکه ازقرن ششم ببعد حکمت اسلامی تحت نفوذ افکار فلاسفهٔ اشراقی وعرفائی که مروّج عرفان نظری بودند قرار گرفت وبتدریج امتزاج فلسفهٔ مشّاء واشراق از یک طرف و ازسوی دیگر عرفان نظری و افکار ابن عربی درفلسفه رسوخ کرده و برروی‌هم بانحوهٔ خاصّ تعلیمات مذهبی شیعه، حکمتی متعالی بنیان‌گذاشته‌شد که باظهور ملاصدرای شیرازی بکمال‌خود رسید . درفاصلهٔ قرن شش تاقرن‌یازده بزرگان کم‌نظیری درحکمت اسلامی ظهور کردند که هرکدام بنوبهٔ خود سهم بسزائی در تکوّن این فلسفه داشتند : خواجه نصیرالدین طوسی و علّامه حلّی و قطب‌الدین شیرازی و قطب‌الدین رازی وغیاث‌الدین منصور شیرازی ومیر سید شریف جرجانی وجلال‌الدین دوانی وجز آنان درتلفیق اصول اشراقی بافلسفهٔ مشّائی کوششهای فراوانی کردند . وازطرف دیگر عرفا وبزرگانی مانند سید حیدر آملی و ابن ترکه اصفهانی درتوفیق شرع وعرفان سعیها نمودند وتحقیقات عرفانی‌را بصورت علمی درحیات معنوی شیعه وارد کردند .

دراین خصوص ابن ترکه دارای امتیاز خاصی‌است وکار او در باب علم منشأ تحوّلات فکری مؤثّر وحتی درپیدایش بعضی عقاید اثر فراوان گذاشت .

بهرحال بزرگان یاد شده و بسیاری دیگر درکار توسعه و تکمیل فلسفهٔ اسلامی کوششها کرده ورنجها برده‌اند که مع‌الاسف‌تاکنون دربارهٔ هیچیک ازآنان بجزخواجه نصیرالدین طوسی بررسی وتحقیقی کافی علمی بعمل‌نیامده وشاید همین‌امر موجب‌شده که سیر فکر حکمت اسلامی‌را باابن رشد ختم شده تلقی کرده‌اند .

دراینجا ناگزیر ازیادآوری این نکته‌است :

اگر نظری عمیق در سیر فکر علمی و فلسفی بشر بیاندازیم تاآنجائیکه آگاهی ما امکان‌می‌دهد، تحوّلات عمیق فکری‌را درمیان‌جوامع هرچند پیشرفته‌باشند بسیارنمی‌بینیم، یعنی تعداد افرادی که فکر وفلسفه‌ای نو درطول ده‌هاقرن درجامعه‌ای می‌آورند بتعداد انگشتان دو دست نمی‌رسد . بنابراین اگر ما درفلسفهٔ اسلامی حتی پنج‌تن دانشمندبزرگ صاحب فکر وفلسفهٔ خاص‌را همچون فارابی وشیخ اشراق وابن‌عربی وملاصدرا وغیره داشته باشیم باید برخود ببالیم که ازلحاظ حیات فکری ومعنوی قوی وبسیار غنی وپرمایه هستیم تا چه رسد باینکه دانشمندان صاحب‌نظر اسلام اگر بدقت بررسی‌شود بربیش‌از این تعداد بالغ خواهد بود . باری «این رشته سر دراز دارد» . . . و بمصداق «این سخن بگذار تاجای دیگر» ازبسط مقال خودداری می‌نمایم . ولی این نکته‌را تکرار می کنم که تحقیق دربارهٔ افکار و آثار این بزرگان بصورت‌علمی وظیفه‌ایست برکسانی که درخود استعداد وتوانائی براین کار می‌بینند .

این‌بنده هرچند خودرا درآن‌حد نمی‌بینم ولی‌بحکم علاقه‌وعشقی که درخود احساس می کنم تصمیم گرفتم که دراین راه گامی بردارم .

بهمین‌جهت درصدد برآمده‌ام که‌مؤلفات‌صائن‌الدین ترکه‌رابتدریج باروش‌تحقیقی باکمک ومساعدت بزرگان علم ودانش تصحیح کرده وبطبع رسانم. می‌توانم برخود ببالم وبگویم که نه تنها شروع در مقصود کرده بلکه کار تصحیح بسیاری از مؤلفات فارسی ترکه را باکمکهای فراوان و شبانه روزی دوست دانشمندم آقای ابراهیم دیباجی بپایان رسانده ودرآیندهٔ نزدیک بطبع خواهد رسید .

البته دنبالهٔ این‌کاررا رها نکرده وهمواره درکار تصحیح ومقابلهٔ بقیهٔ آثار او هستیم وامیداست همهٔ آثار موجود اورا بانقد کامل بچاپ برسانیم. گزارش کارتصحیح این آثار درمقدمه‌ای که برآن نگاشته‌ام بتفصیل آمده و تکرارآن‌را لازم نمی‌داند ودر اینجا تنها اشارهٔ مختصر بشرح زندگی وآثار صائن‌الدین می‌شود .

زندگی صائن : ازدوران کودکی و زمان جوانی وچگونگی مسافرتهای او جز مختصر نوشته‌هائی درتذکره‌ها و کتب تراجم احوال که بیشتر جنبهٔ شرح حال دارد اطلاع دقیقی در دست نیست وجزاین هم نمی‌تواند باشد. زیرا ازآثار و مصنفات وی جز کتاب «تمهید» بطبع نرسیده ومی‌دانیم که بهترین مأخذ برای بررسی احوال وافکار بزرگان همان آثار آنان است . بلی آنچه ازمآخذ مورد مطالعه بدست می‌آید بطور خلاصه چنین است که صائن‌الدین ابتدا نزد برادر بزرگ خود بتحصیل علوم اشتغال یافت و پس‌ازآن به امر برادر پانزده سال تمام بسیاحت بلاد وتحصیل علوم گذرانید وضمن مسافرتهای خود بحجاز وشام ومصر مدتی درشهر اخیر درخدمت شیخ سراج‌الدین تلمّذ نمود . وبیش‌ازاین اطلاعی دردست نیست که نزد چه کسان دیگری بتحصیل پرداخته وکسب فیض کرده‌است . و همین مقدار می‌دانیم که براثر کوشش و ذکاء خویش درعلوم عقلی ونقلی وتصوف عالی وعلوم غریبه مانند علم نقطه وحروف وعلم اعداد وجفر وجزآن تبحر یافت ودراین علوم کتابها ساخت که همان آثار و مصنّفات وی در علوم مزبور گواهی صادق بر تبحر او در دانشهای مزبوراست .

تولد و وفات : درباب تولد وی اطلاعی دردست نیست. اما درخصوص وفات او سه قول بنظر رسیده : صاحب حبیب السیر وفات اورا بسال ۸۳۰ ه ذکر کرده . و صاحب تذکرة القبور بنقل از مجالس المؤمنین درگذشت اورا بسال ۸۳۵ ه ضبط کرده. ودرمجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ مجلس شورای ملی که بخط شاگرد اوست واحیاناً خط مؤلف نیز درآن دیده می‌شود و اقدم نسخ موجود ازمصنفات وی می‌باشد درگذشت وی بسال ۸۳۶ ه ضبط شده‌است البته قول اخیر بنظر صحیح‌تر می‌رسد . زیرا اوّلاً مأخذ آن اقدم و اصح است وثانیاً مصادرهٔ اموال و حبس وتبعید وی بسال ۸۳۰ ه روی داده‌است . ومی‌دانیم که سید صائن درحدود شش سال پس‌از آن واقعه حیات داشته‌است. بنابراین قول باینکه درسال ۸۳۰ ه درگذشته غیر صحیح است وباید دراواخر سال ۸۳۵ یا اوائل

۸۳۶ه در گذشته باشد . وهردوقول یکی باشد یعنی درمثل در ذی‌الحجهٔ ۸۳۵ه درگذشته باشد وچون آخر سال ۸۳۵ ه بوده برخی مسامحه کرده آنرا بسال ۸۳۶ ه ضبط کرده باشند . والله العالم .

شخصیت اجتماعی : صائن‌الدین علاوه برشخصیت ومقام علمی دارای موقعیت اجتماعی و از خاندانی معروف بوده‌است که بیشتر افراد آن خاندان بعلم ومقامات عالی شهرت داشته‌اند وخود وی بمنصب قضا نیز رسیده‌است. همین‌موقعیت علمی واجتماعی صائن‌الدین موجب شد که ازبدگوئی حسودان و زجر و حبس و تبعید فرمانروایان زمان خود برکنار نماند. صائن‌الدین در نفثةالمصدورخود، هم بمقام‌وموقعیت‌خویش اشارت‌دارد وهم درخصوص‌مشقت وزجر وحبسهائی که ازجور فرمانروایان‌دیده ذکری‌آورده‌است باری درخصوص زندگانی سید صائن‌الدین اصفهانی ، علاوه برآنچه مذکور افتاد این نکات‌را از نفثةالمصدور اول‌وثانی‌خود صاحب ترجمه وکتابهای‌دیگر مورد مطالعه‌بدست آورده یادآور می‌شود :

۱ــ بهنگام استیلای تیمور گورکانی وفتح‌اصفهان ظاهراً برجستگان خاندان‌ترکه ازجمله صائن‌الدین علی‌بن‌محمدبن‌محمد ترکه وبرادرانش بامرامیرتیمور به‌سمرقند کوچانده شدند . و صائن‌الدین ازآنجا به امر برادر بزرگ خود بسیر و سیاحت بلاد و تحصیل پرداخت و این مسافرت حدود پانزده سال بطول انجامید . وی در عراق بودکه خبر مرگ امیر تیمور را شنید وآنگاه به‌اصفهان آمد ومجلس درسی تشکیل داد .

۲ ــ درحدود سالهای ۸۰۸ ــ ۸۰۹ ه که پیرمحمد نوهٔ تیمور وپسرشاهرخ والی فارس شد ، صائن‌الدین علی‌را بشیراز دعوت کرد . ولی پس‌از پیرمحمد چون حکومت اصفهان به میرزا اسکندر رسید ، سید صائن مورد عنایت قرارگرفت ودر دستگاه او صاحب قدرت ونفوذگردید . امّا پس‌از طغیان میرزا اسکندر وگرفتار آمدن او بدست شاهرخ صائن‌انزوا اختیارکرد . لیکن براثرسعایت بد اندیشان ذهن‌شاهرخ براو شورید

ونسبت بوی بدگمان شد . بهمین جهت صائن دوبار بخراسان سفر کرد ودرسفر دوم مورد لطف شاهرخ واقع شد وبمنصب قضاء یزد رسید . بارسیدن به این مقام باز مورد بدگوئی وحسادت حاسدان قرار گرفت وبصوفی بودن متهم شد وتألیفات وی دراین علم مورد استناد بدگویان بود . بهمین خاطر به هرات دعوت شد تا دراین خصوص ازاو بازجوئی شود. نفثة المصدور اول را صائن درشرح این اتهام وجوابهای خود مبنی برعذرخواهی واینکه او درجوانی کتابهای مورد استنادرا نوشته ومنظورش تعلیم وتعلم بوده است وهیچگاه بدان اصول اعتقاد پیدا نکرده وهمواره درعمل برطبق مذاهب سنت وجماعت عمل کرده است. رسالهٔ اعتقادرا که ظاهراً درحدود ۵۹ سالگی ودرحدود سنهٔ ۸۲۹ھ نوشته برای دفاع ازهمین اتهام بوده است. دراین رساله به حدیث « تعلّموا حتی السّحر» استناد جسته است .

۳ ــ صائن الدین درهنگامی که « احمدلر» نسبت بشاهرخ سوء قصد کرد ، دوباره مورد سوء ظن قرار گرفت وبحبس وتبعید ومصادرهٔ اموال محکوم شد . وی در « نفثة المصدور ثانی » خود شرح این گرفتاری را آورده است .

٤ ــ صائن الدین چنانکه در بعض آثار خود متذکر شده دارای ده فرزند بوده است .[1]

روش فکری او : نکتهٔ دیگر که باید یادآور شوم ، آنکه گروهی صاحب ترجمه را متمایل بحروفیان یالااقل مؤثر درطریقهٔ آنان می دانند .

پرفسور هانری کربن درضمن مقالهٔ تحقیقی خود تحت عنوان : « ژرف بینی معنی درتأویلات صوفیان ایرانی »[2] میان چندتن ازصوفیان بزرگ مقایسه کرده وبمناسبت رسالهٔ « شق قمر» صائن الدین را مورد تعریف وتحلیل قرار داده ومی گوید : صائن دراین رساله

۱ ـ به مقدمهٔ جلالی نائینی بر ترجمهٔ ملل و نحل ص۳۶ ببعد مراجعه شود .

2 - *L' intéeriorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, in: Eranos - Jahrbuch XXVI, Zürich 1958, pp. 57-187

آیهٔ «اقتربت السّاعة وانشقّ القمر» را به هفت طریق و ازنظر هفت گروه بدین ترتیب تفسیر می کند :

۱ – فقها ومحدّثان .

۲ – متکلّمان وحکماءِ اسلام.

۳ – مشّائیان .

٤ – اشراقیان .

٥ – صوفیان (مقصود شاگردان وپیروان طریقهٔ ابن عربی‌است) .

٦ – حروفیان یعنی علماءِ علم حروف .

۷ – شیعیان یااساطین وعلماءِ اهل‌بیت .

او بدین طریق سخن از حروفیان و نکاتی در این خصوص بمیان می‌آورد از جمله می گوید: صائن‌الدین‌حروفیان‌را ارباب‌علم‌حروف‌قرآن‌می‌خواند . نکتهٔ دیگر آنکه‌عقیدهٔ حروفیان‌را قابل مقایسه با علم حروف یهودی بنام (کابالا) می‌داند .

وی اضافه می کند که اصل حروفیان ازآسیائیها (ترکیه و مصر قدیم) بودند که بزبان یونانی چیز می‌نوشتند . پس‌ازآنان عارفی شیعی بنام‌مغیره که ساکن کوفه‌بود دراین علم صحبت داشته‌است . و بعدها اسماعیلیان وکسانیکه درباب حسابهای‌ابجد صغیروکبیر کار می کردند ازتأثیر علم حروف بحث کرده‌اند .

پرفسور کربن درهمین مقاله درخصوص نظر صائن‌الدین ترکه درباب علم‌حروف می‌گوید: صائن‌الدین‌وجودرا دارای‌مراتب بسیار می‌داند ومی‌گوید تفاوت مراتب‌مزبور بحسب‌تفاوت‌قابلیت‌موجودات‌است درپذیرش‌مرتبه‌ای‌ازآن وحیثیات‌وجودی‌موجودات بعضی قائم بخود وبعضی قائم بغیرست . و از جمله حیثیاتی که قائم بخود می‌باشد روح‌است که آنهم خود دارای مراتب است . و از حیثیاتی که بخود قیام ندارد افعال و کلمات‌است . کلام خود ازامهات منابع وجودست وهمهٔ موجودات قطع نظر ازظرف زمان آنها یعنی از موجودات گذشته و حال وآینده وکلی و جزئی بوسیلهٔ کلام بوجود

می‌آیند. ظهور همه ممکنات بکلام‌است و همچنین همهٔ معانی و نظرات و عقائد تنها در وقتی ظهور می‌یابند که بمرتبهٔ کلام برسند. ولی چنانکه گفتیم کلام خود امری قائم بغیر یعنی قائم به متکلّم‌است نه قائم بذات خود.

چنانکه ملاحظه می‌شود صائن‌الدین نه تنها به علم حروف آگاه‌بود بلکه مسلم‌ست که حروفیان متأخر از وی وازتأثیر عقاید و گفتار او فارغ نبوده‌اند. واین‌نکته دربارهٔ شخصیت فکری و علمی صائن‌الدین قابل بررسی وتحقیق دقیق‌است که بحث آنرا بموقع مناسب محول می‌سازیم.

دراینجا تنها به‌این‌نکته اشارت می‌رودکه طرز استدلال و روش بیان‌وی درتحلیل مسائل علمی و دینی مؤید این مدعاست؛ زیرا همواره در بیان عقاید گروههای مختلف پیرامون موضوعی درآخر تحلیل آن موضوع را از نظر علم حروف بیان می‌دارد وآنرا بردیگرعقاید ونظرات ترجیح می‌نهد. این‌نکته‌را ازهمهٔ آثار او می‌توان دریافت‌چنانکه درخاتمهٔ همین‌رسالهٔ انزالیه که بضمیمهٔ این‌مقاله بطبع می‌رسد، همین‌روش دیده‌می‌شود.

عین عبارت وی چنین‌است:

«ثم اذا ظهر هذا، فلنختم الکلام بوجه مصحـّح عن لسان اهل الحرف، وهم اصحاب الخاتم، وورثته الذین یفهمون المعانی من الصور الثلث، التی للحروف انفسها عند ماکانت فی قدس تنزهها وتجردها عن ملابس التعلق والترکیب، بدون ان یتوسّل فی ذلک الی وضع من الواضع او بتوسّط جعل من الجاعل. الا انّه لعدم انس طباع الاکثرین بذلک الطریق، واعتیادهم فهم المعانی المتداولة من الترکیبات والاوضاع المتعارفة بین ایدیهم، استوحشوا من هذا الطریق، استیحاش الطفل الرضیع من الاغذیة القویة، التی بها قامت اعضائه الی اقدام النهوض، واستوی الی تمام مرتبة الرجولیّة والبلوغ. فلنتعرّض فی بحثنا هذا الی ماهوالاقرب الی الطّباع من تلک الوجوه تنزلاً الی مدارک الافهام...»

بی‌مناسبت نیست نمونه‌ای از همین روش‌را از رسالهٔ شرح حدیث انا النقطة... دراینجا نقل نمائیم.

دراوائل رسالهٔ شرح حدیث «انا النقطة التی تحت الباء» گوید :

«**تنبیه** : بباید دانست که حروف مقطعهٔ قرآنی که تحفهٔ انبیا و رسل از حضرت عزّت به سوی سرگشتگان بادیهٔ ضلال وحیرت مهمان آمده برمقتضای نصّ : «وجعل لکم السمع والابصار والافئدة قلیلاً ماتشکرون» ، اورا دراین‌عالم سه‌مجلی بیش‌نیست که درآنجا روی‌بنماید ومنبع علوم کشفی ومصدر شروح صدری گردد ، وآن‌همین سه‌مشعراست که درین آیهٔ کریمه بدان اشعار فرموده ، چه حروف‌را به ازای هرمشعری ازین مشاعر ثلاثه صورتی خاص وهیکلی معیّن پرداخته شده که درآنجا بدان صورت ظاهرگردد .

اولاً صورت کلامی‌است که مورد نزول آن سمع است

وثانی صورت کتابی که مصور ظهورآن بصراست

وثالث صورت معنوی لبابی که محلّ بروزآن فؤاداست .

چون این مقدمه روشن گشت باید دانست که هرصورتی ازین صور ثلاثه مادّهٔ خاص داردکه به منزلهٔ هیولای این صورت می‌شود ومبدأ تقوم ومنشأ تفاصیل او همان می گردد ، چنانچه‌صورت‌هوائی درصورت کلامی‌ونقطهٔ ضیائی درصورت کتابی ووحدت اصلی درصورت لبابی. وازین‌صور ثلاثه آنکه تعلّق به‌طرف ولایت دارد وزبان‌حکمت نشانش ، هیکل کتابی‌است که‌اصل آن نقطه‌است ، ولهذا از وجهی‌نقطهٔ مبدأ وجود حرف واقع گشته واز وجهی دیگر هم‌و مبدأ تمیز او وعلم بدان .

و ازاینجا روشن گشت وجه اختصاص نقطه به حضرت ولایت شعاری امیری سلام‌الله علیه وعلی آله ، چنانکه عبارت حقایق نشانشان بدان اشارت فرموده . چون این مقدمه روشن شد ، وقت آمدکه شروع در وجوه تحقیق آن کرده شود وبنیاد از وجهی‌که به‌زبان ابنای زمان نزدیک‌تراست نهاده ، تا واردان بوادی بعدرا سبب انس شود و در مدارج این سخن عروج نمایند وازتوغّل درمکامن آن مستوحش نگردند .

شعر :

ده پایه پست کرده‌ام آهنگ قول‌خویش   تا بوکه فهم آن به مذاق تو درشود

نهفته نخواهد بود بر واقفان عرف مناسبت که بنای زبان رمز بر آن است که نقطه سبب اظهار حرف می‌شود و هویدا کردن خصوصیات هریک از آن. پس نقطه برین وجه لباسی باشد از آن حرف که بدان می‌تواند برصدر اظهار و اشعار خرامیدن. و حروف در تلبس بدان لباس مراتب متفاوت دارند؛ چه بعضی آنند که به صورت وجودی نقطه متمیّز و هویدا می‌شوند که آن را حروف ناطقه خوانند، و بعضی بصورت عدمی او ظاهر می‌شوند و آن صوامت اند. و قسم اوّل که نقطه بصورت وجودی خود سبب هویدایی آنهااند، چندی لباس نمایش کونی حرف و تفوّق خارجی او واقع اند، چنانکه نقطهٔ خا و فا، و چندی لباس نمایش وجودی و مدارج تبطّن داخلی افتد، چنانچه نقطهٔ با وجیم. چون این روشن گشت، بباید دانست که «با» عبارت از صاحب مرتبت نبوت است، چه نبی به زبان هدایت نشان حرف «با» بیان و ابانت است که بصورت نون و یا که تمام سویّت اعتدالی است ظاهر گشته.»

شعر او: در خاتمه این نکته را نیز یادآور می‌شویم که خصوصیات سبک وی در نظم و نثر نیاز به بررسی و دقت بسیار دارد که نگارنده در نظر دارد ضمن نشر آثار وی بدین خصوصیات نیز اشاراتی بکند. در اینجا برای نمونه غزلی از سید صائن که مبین فکر عرفانی او هم هست می‌آورد تا بهنر شاعری او نیز اشارتی شده باشد.

ساقی به آستانهٔ دولت پناه پیر کز چشم پرخمار خودم کاسهٔ بگیر
منشور عقل را قلم عزل کش به سر تا عشق باشدم همه در ملک دل امیر
جز جام می مجوی فتوحی به هیچ باب ای دل اگر ز روزن عشقی سخن پذیر
درطیّ جان ذخیره کنم روز حشر را گر نامه‌ای ز پیر مغان آردم بشیر
با خاك دیر روی امیدم سیاه باد گر آب کوثر آیدم ای شیخ در ضمیر
سلطانی دو کون به یک جو کجا خرد رندی که شد به کوی خرابات عشق اسیر
خاك درش علی به نظر مغتنم شمار کز بهر روشنائی کحلی است بی نظیر.

شرح مؤلفات و آثار او: چنانکه یادآور شدیم تاکنون در باب عقائد و آثار

صائن‌الدین ترُکه جز گزارشهای مختصر تحقیقی نشده و نوشتهٔ جامع و دقیق انتشار نیافته است.
از آثار وی نیز بجز کتاب «التمهید فی شرح قواعدالتوحید» کتاب ویارساله‌ای بطبع نرسیده
وآن هم که بطبع رسیده سخت مغلوط وبدخط است. بنابراین نگارنده اول کسی است که
درصدد جمع آوری وتصحیح ونشر همهٔ آثار این شخصیت علمی برآمده است.

کوشش این بنده براینست که تاحد امکان در هرکجا اثر یاخبری از این دانشمند
وجود داشته باشد بر آن آگاهی یابد ولی مع الوصف تااین تاریخ تنها به‌آثاری از صائن
دست رسی پیدا کرده که در ذیل بدان اشاره خواهد شد. واین فهرست از روی همان
آثار تنظیم گردید.

مجموعه‌هائی که نگارنده به‌آنها دست رسی داشت وفهرست حاضر از روی آنها
تنظیم گردید بدین شرح است:

۱ــ مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ مجلس‌شورای ملی که اکثر نزدیک بتمام آثارصائن‌را
دارد واقدم و اصح نسخ موجودست؛ زیرا در زمان حیات مصنف کتابت شده وجابجا
خط مؤلف درآن دیده می‌شود.

۲ــ مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۴ مجلس شورای ملی که از لحاظ خط بسیار روشن و
خواناست و بسیاری ازآثار مصنف‌را دارد.

۳ــ مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۵ مجلس شورای‌ملی که شامل چنداثر بیش‌نیست‌و به‌همان
خطی نوشته شده که مجموعهٔ قبلی کتابت گردیده ودر واقع جلد دوم همان مجموعه‌است.

٤ــ مجموعهٔ شمارهٔ ۸۳۸۷ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی که هنوز فهرست
نشده‌است. هرچهار مجموعهٔ فوق تحت‌عنوان «مجلس شوریٰ شمارهٔ ...» دراین‌فهرست
ذکر می‌شود.

۵ــ مجموعهٔ شمارهٔ ۵۸۵۸ فهرست دانشگاه‌تهران. این‌مجموعه دراصل متعلّق
به مرحوم سعید نفیسی بود وبدانشگاه انتقال یافت و بهمین جهت تحت عنوان «سعید
نفیسی شمارهٔ ...» درفهرست ذکر شد:

۶ ــ مجموعهٔ شمارهٔ ۳۲۶ فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات مربوط به کتابهای امام جمعه کرمان . این مجموعه تحت عنوان « امام جمعه کرمان شمارهٔ ... » در فهرست ذکر شد .

۷ــ مجموعهٔ میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه که بشمارهٔ ۴۴۲ ثبت شده و عکسهای این مجموعه درچند جلد ظاهرشده و بشماره‌های ۸۲۶ و۸۲۷ و۸۲۸ درکتابخانهٔ مرکزی ثبت شده‌است . درفهرست حاضر نسخ این مجموعه تحت عنوان « میکروفیلم مرکزی دانشگاه عکس شمارهٔ ... » ذکر گردید .

۸ ــ مجموعه‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه که بشماره‌های ۴۳۱ و۳۲۳۱ و۸۳۵ و ۵۲۴۴ و ۱۰۳۳ و ۲۴۰۱ و۴۷۷۸ و ۳۵۱۴ و ۱۲۹۴ درفهرست دانشگاه آمده . این مجموعه‌ها درفهرست حاضر تحت عنوان « دانشگاه شمارهٔ ... » ذکرشد .

۹ ــ مجموعهٔ شمارهٔ ۸۱۰ فهرست شدهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی که تحت عنوان « الهیات شمارهٔ ... » دراین فهرست ذکرشد .

۱۰ــ مجموعه های شمارهٔ ۱۲۴ و ۲۹۳۰ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار که تحت عنوان « سپهسالار شمارهٔ ... » در این فهرست ذکر شد .

این نکته‌را اضافه می کند که درفهرست حاضر ذیل معرفی هرکتاب یارساله یااثر دیگر نسخ موجود ازآن اثررا تحت عنوان « نسخه » معرفی می کند وضمن عناوین یاد شده معلوم می‌سازد درکدام مجموعه و متعلق بچه کتابخانه‌است .

نکتهٔ دیگرآنکه گاه نام اثر یاکتابی از مصنف دراین فهرست ذکرکرده‌ایم ولی نسخه‌ای ازآن درمجموعه‌های یاد شده ندیده‌ایم . این گونه آثار ازکتب تراجم احوال یافهرست کتابخانه‌ای نقل شده که مأخذ آنرا همانجا ذکرکرده‌ایم .

نکتهٔ دیگرآنکه سعی‌شده‌موضوع هراثری‌راکه معرفی‌می‌کنیم باختصار بیاوریم تا خواننده بداند کتاب یا رسالهٔ مزبور پیرامون چه مسأله‌ای تصنیف شده‌است . تنهاچند مورد معدودکه موضوع اثر ازنام‌آن درك می‌شد، ازگزارش‌موضوع‌آن خودداری شد .

نکتهٔ اخیری که یادآور می‌شود آنکه مطالعه‌کنندهٔ فهرست حاضر برای استفادهٔ بیشتر ناگزیر باید این مقدمه را بخواند. تا اگر بخواهد اصل نسخه‌ای از اثرهای معرفی شده مطالعه کند، شمارهٔ صحیح و کامل آنرا بدست آرد.

باتمام این احوال به‌اطمینان یادآور می‌شود که این‌فهرست شامل معرفی همهٔ آثار صائن‌الدین تُرکه نمی‌تواند باشد. زیرا چنانکه گفته‌ایم نگارنده نه اطلاعی بربسیاری از کتابخانه‌هادارد ونه فهرست آنهارا دیده‌است. امیدآنکه باتوفیقات الهی بعدها فهرست کامل‌تری عرضه کند. والله المؤیّد.

۱ ـ اجازهٔ روایت کتاب المصابیح / عربی

اجازه‌ایست که برای یک تن ازفضلای عصرخود نوشته‌است.

نسخه:

مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳

۲ ـ الاربعینیّة یا خصائص عدد الاربعین / عربی.

شرح حدیث: «من حفظ اربعین حدیثا ...»

نسخه:

۱ ـ مجلس شورای ملی، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳.

۲ ـ مدرسهٔ سپهسالار، » » ۲۹۳۰.

۳ ـ میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه: عکس شمارهٔ ۸۲۶.

۳ ـ اسرار صلوة / فارسی.

دربیان رموز و اسرار نماز به‌شیوهٔ عرفانی، درسال ۸۲۸ دریزد نوشته شده‌است.

نسخه:

۱ ـ کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات امام جمعهٔ کرمان، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۲۶.

۲ ــ مجلس شورای ملی، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۳ ــ نفیسی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۵۸۵۸ فهرست دانشگاه .

٤ ـ اصطلاحات صوفیه / عربی

به ترتیب الفبائی تدوین یافته .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ مدرسهٔ سپهسالار « « ۲۹۳۰ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۹ .

۵ ـ اطوار ثلاثه / فارسی .

این کتاب مقدمه گونه ایست در شرح و بیان سه طور از اطوار صوفیان که هرطوری خاص گروهی معین‌است : این اطوار چنانکه مصنّف اشارت دارد عبارتست ازطورمحققان ،وطور ابرار وطور اخیار ،وی‌درمقدمه گوید: «اشارت‌سعادت بشارت ... رسید مشتمل برآنکه مقدمه‌ای درتصوف می‌باید ساخت که جامع سه طور باشد از اطوار صوفیه ... یعنی محققان وابرار واخیار که اساطین‌مشایخ مانند امام‌المحققین شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی وشیخ نجم‌الدین کبری وشیخ شهاب‌الدین سهروردی... هریک بطوری از آن منسوبند» .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ « « « « « ۸۵۰٤ .

۳ ــ « « « « « ۱۹۱۸ رسالهٔ شمارهٔ ۱۹ فهرست‌شده.

٤ ــ موزهٔ بریتانیا ، « « Add 2983 و مجموعهٔ شمارهٔ :

Add 6837 م (ریو ۸۳۱) .

۵ ــ دانشکدهٔ ادبیات ، شمارهٔ ۳۲۶ مجموعهٔ امام جمعه کرمان .

۶ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۹ .

۶ ـ اعتقاد / فارسی .

رسالهٔ کوچکی‌است دربارهٔ اعتقادات خودش .

مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۷ ـ اعتقادات یا رسالهٔ معتقدات / فارسی .

دربارهٔ معتقدات‌خودش ، آنرادرتاریخ ۱۹جمادی‌الاولی ۸۲۹هـ. درهرات‌نوشت. دراین‌رساله‌نیز اشارهٔ بدان‌نیست که‌مصنف این‌رساله‌را بدین‌نام موسوم کرده‌باشد ، وتنها چون مطالب کتاب در بیان معتقدات مصنف‌است بدین‌نام خوانده‌شده ، و بنابراین اسم خاص نیست . درمقدمه سبب تألیف‌رساله‌را دوچیز ذکر کرده‌است: یکی آنکه به‌پیروی ازآیات و روایات اعتقادات خودرا نزد مؤمنان بیان کند تاگواه‌او باشند درآن جهان . ودیگرآنکه دفع‌شر ازخودکنند ، زیرا علماء قشری اورا دربارگاه امیر وقت تکفیر کرده بودند وبواقع‌رسالهٔ رد اتهامات وارده‌است . این‌کتاب غیراز رسالهٔ کوچک دیگری است که درباب اعتقاد خود نوشته وتحت عنوان اعتقاد ذکرگردید .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ « « « « « ۸۵۰٤ .

۳ ــ دانشکدهٔ ادبیات ، « « ۳۲۶ امام جمعه کرمان .

٤ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۹ .

انجام :

رجوع شود به : رسالهٔ انجام .

۸ ـ انزالیّه / عربی .

رساله‌ایست دربیان انزال کتب آسمانی که متن آن دراین‌مقاله چاپ شده‌است .

۱ ــ مجلس شورای ملی ، شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۶ .

۹ ـ البائیه / عربی .

سؤال و جواب است . کسی ازخجندی علت تقدم حرف « باء »را برتمام حروف درقرآن می‌پرسد و ازحکمت آن جویا می‌شود ، صائن‌الدین این رساله‌را درجواب سؤال یاد شده وشرح موضوع مذکور بروش حروفی نوشته است .

این رساله غیراز رسالهٔ شرح حدیث (انا النقطه) است که بفارسی‌نگارش‌داده .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳.

۲ ــ مدرسهٔ سپهسالار ، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹۳۰ .

۱۰ ـ بزم و رزم / فارسی .

مناظره‌ای‌است میان قلم وشمشیر واین‌کتاب غیراز مناظرات خمس‌اواست . وآنرا درتاریخ ۲۴ ربیع الثانی ۸۲۹ نوشته‌است .

چنانکه‌ازخود اسم کتاب بدست‌می‌آید موضوع کتاب گفتگوئیست‌میان برگزیدگان بزم جمال‌وفرمانروایان‌بارگاه جلال که‌هرکدام بااستناد به‌ادلهٔ عقل‌ونقل‌خودرا مقرب‌تر و برتر می‌داند . واحتجاج ازطرف ارباب رزم آغاز می‌شود و اصحاب بزم بدان پاسخ می‌گویند تاسرانجام بفرمان سلطان عشق ذوق‌وعقل مأمور رسیدگی به‌دعوا وگفتارطرفین می‌شوند و دادرسی بدین نتیجه می‌انجامد که‌تمشیت‌امور دین‌ودنیا بهردوطایفه بستگی دارد و هرکدام در جای خود سودمند و ارجمند توانند بود و لازمست که هیچیک از حد

ومرتبهٔ خویش تجاوز نکنند ، بلکه بوظیفهٔ خود قیام واقدام نماید . مصنف این‌مناظره‌را بروشی ذوقی وعارفانه نگاشته وسلطان‌همهٔ اموررا فرمانروای بارگاه عشق شناخته‌است.

رساله تحت عناوین بخصوصی تحریر نشده وابواب وفصول معینی ندارد .

نسخه :

۱ — مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ — » » » » ۸۳۸۷ فهرست نشده .

۳ — میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۳۰ .

٤ — دانشکدهٔ ادبیات ، مجموعهٔ » ۳۲٦ امام جمعه کرمان .

۱۱ ـ تحفهٔ علائی / فارسی

نسخه :

۱ — مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۱۲ ـ ترجمهٔ احادیث ممزوج باسخنان علی (ع) وائمه / فارسی وناقص .

نسخه :

۱ — مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

تفسیر آیه : (ثمانیه ازواج ...)

رجوع شود به : مدارج افهام الافواج .

۱۳ ـ تقدیم العقل علی النفس / عربی

دارای چهار مسلک به روش حروفیان

نسخه :

۱ — مدرسهٔ سپهسالار مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹۳۰ .

۲ — میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲٦ .

۱٤ ـ التمهید فی شرح قواعد التوحید / عربی

مورخ دوشنبه ۸۳۰ درشیراز . این کتاب درسال **۱۳۱۵** و**۱۳۱٦** درتهران بچاپ رسیده‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ مدرسهٔ سپهسالار » » ۲۹۳۰ .

۳ ــ مدرسهٔ سپهسالار ، مجموعهٔ ۱۲٤ ج .

٤ ــ دانشگاه : ش ٤۱۳ و ۳۲۳۱ و ۵۲٤۸ فهرست شده .

۱۵ ـ حاشیهٔ خطبهٔ کشاف / عربی

شرحی است برخطبهٔ تفسیر کشاف زمخشری .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی مجموعه شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ مدرسهٔ سپهسالار » » ۲۹۳۰ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲٦ .

حروف

رجوع شود به : رساله حروف .

۱٦ ـ رسالهٔ انجام = رساله درتمیز علم حروف ازتصوف / فارسی .

دربیان فرق علم حروف وتصوف .

دراین کتاب مصنف برای امتثال فرموده‌ای که‌ناگزیر از اطاعت آن بوده‌است ، بااختصار واجمال وبابیان ساده وروشن که درخور فهم همگان باشد ، فرق میان علم حروف را باعلم تصوف بیان داشته . وازمیان همهٔ ممیزات این دوعلم تنها به فرق میان آن‌دو ازجهت

غایت وغرض اکتفا کرده‌است . باری این رساله مشتمل برمقدمه و دو وصل و یک خاتمه‌است . و درپاره‌ای از مجموعه‌ها با خط قرمز نام کتاب «رساله انجام» نوشته شده ولی درمتن کتاب اشارتی بدین نام دیده نمی‌شود .

گویا بدانجهت که در این رساله بحثی از معاد و تفسیر ازآیه : «والیه یعود» است و سرانجام جهان مورد بحث‌است ، سبب شده که آنرا رساله انجام خوانده‌اند .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » » ۸۰۳٤ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۸ .

٤ ــ دانشکده ادبیات ، شماره ۳۲۶ که بعنوان رساله مقصود از علم حروف و تصوف معرفی شده‌است ومؤید آنست که نام کتاب رساله انجام نیست .

۱۷ ـ رساله حروف / فارسی .

این کتاب بفرموده بزرگان وقت در بیان علم حروف نگارش یافته‌است . و در آن بطور اختصار اصول‌ومقدمات این‌علم درخور فهم مبتدیان‌آورده‌شده‌است تابگفته مصنف : «مسافران اقلیم طلب وسیاحان جد وتعب‌را ماحضری باشد ازمائده ...» .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » » ۸۵۰٤ .

۳ ــ بادلیان ، (ش ۱۲۹۸ گ ٤۵ ـ ٤۷) .

٤ ــ دانشکده ادبیات ، مجموعه شماره ۳۲۶ امام جمعه کرمان .

۵ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۸ و ۸۲۹ .

رساله خواص علم صرف

رجوع شود به : معنی علم صرف .

۱۸ ـ رساله درشرح حقیقت وحدت مطلقهٔ ذاتیه / عربی

چنانکه ازعنوان آن فهمیده می‌شود ، صائن وحدت مطلق ذاتی را دراین رساله بروش عرفانی و کوتاه نوشته است. دربعض فهارس این رساله بنام «الختمیة» ثبت شده است.

نسخه :

۱ ـ مجلس شورای ملّی ، مجموعه شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۱۹ ـ رسالهٔ معما / فارسی .

۱ ـ مجلس شورای ملی، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲۰ ـ رسالهٔ قابلیت / فارسی

مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۱ ـ سعید نفیسی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۵۸۵۸ .

۲ ـ میکروفیلم دانشگاه عکس شمارهٔ ۸۲۷ .

۳ ـ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰٤ .

٤ ـ دانشگاه ، شمارهٔ ۳۱٦ ونگارندهٔ فهرست آنرا از آثار فیض معرفی کرده است.

۲۱ ـ رسالهٔ نقطه / فارسی .

شرحی است برحدیث : «انا النقطة التی تحت الباء» و آنرا در ۱٦ رمضان ۸۲۸ نوشته است .

مصنف بسبک خاص خود این رساله را درتفسیر این حدیث نگاشته و آنرا بچند وجه شرح وتفسیر نموده است . سبب تألیف آنرا درمقدمهٔ کتاب اجابت مسؤول یکی از عزیزان خود ذکر کرده است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » ۸۵۰۴ .

۳ ــ سعیدنفیسی » » ۵۸۵۸ .

۲۲ ـ سلّم دارالسلام / فارسی

دربیان احکام ارکان ایمان واسلام درپنج باب .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » » شمارهٔ ۸۳۸۷ (فهرست نشده)

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۸ .

۲۳ ـ سؤال الملوك / فارسی

دربیان علم حروف دریک مقدمه و دو وصل وخاتمه بنام امیرزاده بایسنغر .

۱ ــ مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » » ۸۳۸۷ (فهرست نشده) .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۸ .

۲۴ ـ شرح البسمله / عربی

دربیان معنی (بسم‌الله . . .) بروش اهل حق .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی مجموعهٔ شماره ۸۵۰۳ .

۲ ــ مدرسهٔ سپهسالار » شمارهٔ ۲۹۳۰ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۶ .

شرح قصیدهٔ تائیهٔ ابن فارض :

رجوع شود به : شرح نظم الدر .

۲۵- شرح تجلی ذاتی / عربی

شرحی‌است بر کلام ابن هود مغربی درتجلی ذاتی .

نسخه :

۱ ــ مدرسهٔ سپهسالار مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹۳۰ .

۲ ــ دانشگاه ، شمارهٔ ۱۰۳۳ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۶ .

شرح حدیث (انا النقطة التی تحت الباء)

رجوع شود به : رسالهٔ نقطه .

۲۶ ـ شرح حدیث الایمان یاشرح دوحدیث نبوی / عربی

بروش فلسفی وعرفانی وحروفی درتفسیر دوحدیث نبوی :

۱ ــ ان لکلّ شی قلب وقلب القرآن یس .

۲ ــ انزل القرآن علی سبعة احرف .

کسی ازمصنف تفسیر این دوحدیث‌را که خالی ازغموضت نیست خواسته‌است ومؤلف این‌رساله‌را به‌التماس سؤال کننده درتفسیر دوحدیث‌مرقوم نگاشته‌است. رسالهٔ کوچکی‌است و جمعاً دوصفحه از مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۴ مجلس شورای ملی و دفتر آخر همان مجموعه‌است .

نسخه :

۱ ــ مدرسهٔ سپهسالار ، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹۳۰ .

۲ ــ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۴ .

۲۷ ـ شرح حدیث غمام / فارسی

شرحی است درتفسیر این حدیث که : از رسول (ص) سؤال شد خدا پیش‌از آفرینش مخلوقات کجا بود ؟ حضرت درجواب گفت: «کان فی‌عماءٍ مافوقه هواء وماتحته هواء» . مصنف بروش عرفانی و حروفی حدیث‌را به اختصار شرح کرده‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی ، شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » ۸۳۸۷ (فهرست نشده) .

۲۸ ـ شرح حدیث : «خیر الحدیث کتاب‌اللهِ وخیر الهدی هدی محمد وشرالامور محدثاتها وکل بدعة ضلالة» / عربی

این رساله‌را به امر رکن‌الدین ساعد کرمانی بروش اهل حق نوشته‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲۹ ـ شرح ده بیت محیی‌الدین / فارسی

بروش عرفانی‌است و دربیان فرق میان وجود و کون‌است .

مورخ ۱۵ رمضان ۸۳۸ درشیراز .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » » » ۸۵۰٤ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۷ .

شرح رسالهٔ ابن هود

رجوع شود به : شرح تجلّی ذاتی .

۳۰ ـ شرح فصوص الحکم / عربی

مفصل نوشته شده در سوم ربیع الاول ۸۳۱ .

۱ ــ مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ دانشگاه ، شمارهٔ ۱۲۹٤ .

۳ ــ « « ۱٦ .

٤ ــ دانشکدهٔ الهیات ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۱۰ .

۳۱ ـ شرح گلشن راز / فارسی

۱ ــ دانشگاه : ۳۱۱۸ فهرست شده و هم چنین شماره‌های ۲٦۱۸ و ۳۵۱٤ که گویا همان مناظرهٔ عقل وعشق (ازمناظرات خمس) او باشد .

۳۲ ـ شرح لمعات عراقی = ضوء اللمعات / فارسی

شرحی‌است برلمعات عرفانی عراقی . مطالب متن کتاب تحت عنوان « لمعه »آمده است وبهمین‌جهت آنرا لمعات گویند . صائن‌الدین‌جمعا ۲۸ لمعه‌را دراین‌رساله شرح کرده وآنرا ضوء اللمعات نامیده‌است . این کتاب درتاریخ ۸۱۵ ه نوشته شده‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ « « « « ۸۳۸۷ (فهرست نشده) .

۳ ــ دانشکدهٔ ادبیات مجموعهٔ شمارهٔ ۳۲٦ ، امام جمعه کرمان .

٤ ــ سعید نفیسی « ۵۸۵۸ .

۵ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۹ .

۳۳ ـ شرح نظم الدّر = (شرح تائیه ابن فارض) / عربی

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ـ مدرسهٔ سپهسالار : » » ۲۹۳۰ .

رجوع شود به شرح نظم‌الدر بفارسی .

۳۴ ـ شرح نظم الدّر (تائیّه ابن فارض) / فارسی

خجندی آنرا در ۱۴ ذیحجهٔ ۸۰۶ تألیف نموده‌است .

این کتاب دریک اصل و دوازده وصل ترتیب یافته .

شرح قصیدهٔ تائیّهٔ ابن فارض : ابن فارض مصری قصیدهٔ تائیّه‌ای درعرفان ساخته که ازجهت‌اشتمالش برنکات ودقائق‌عرفانی موردتوجّه عارفان وفیلسوفان گردید و چون مطالب بسیار بلند فلسفی و عرفانی را در عباراتی کوتاه و سخت به نظم کشیده بود دانشمندان برآن‌شدندکه مشکلات و دشواری‌های آن‌را حل نمایند تامورد استفاده‌قرار گیرد . ازجمله کسانی که این قصیده‌را مورد نظر قرار داده صائن‌الدین اصفهانی‌است که پس‌از بررسی آن برآن دوشرح به‌فارسی‌وعربی ترتیب‌داد ودربسیاری‌ازکتابها ورسائل خود تفصیل مطالب عرفانی‌را به این دو شرح ارجاع می‌دهد وی یک بیت یا ابیاتی از قصیده‌را آورده سپس باروش خاص خود به تفصیل آن می‌پردازد و بسیاری ازمطالب عربی‌را بااشعار عارفان‌توضیح‌می‌دهد ودلنشین می کند وی ازنوشتن آن در ۸۰۶ فراغت یافته‌است . شارح دراین شرح عنوان بخصوصی نیاورده‌است .

نسخه :

۱ ـ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ـ » » » » ۸۵۰۵ . آغاز ندارد .

۳ ـ دانشکدهٔ الهیات ، شمارهٔ ۵۲۲ د فهرست نشده .

۴ ـ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۷ وگویا خلاصهٔ آن باشد .

۳۵ ـ شق قمرو بیان ساعت / فارسی

این رساله درتفسیرآیه : «اقتربت الساعة...» و به‌هفت روش تفسیر شده‌است.

و آنرا در تاریخ ۲۴ ربیع‌الثانی ۸۲۹ نوشته‌است .

نسخه :

۱ ـ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ـ » » » » ۸۵۰۴ .

۳ ـ دانشگاه تهران » » ۲۴۰۱ و مجموعهٔ شمارهٔ ۴۷۷۸ .

۴ ـ دانشکدهٔ ادبیات » » ۳۲۶ امام جمعه کرمان .

۵ ـ میکروفیلم دانشگاه ، عکس » ۸۲۸ .

ضوء اللمعات /فارسی

رجوع شود به : شرح لمعات عراقی .

۳۶ ـ مبدء ومعاد / فارسی

درمقدمهٔ کتاب درباب سبب تألیف اشاره‌ای به‌این‌معنی دارد که‌شاه‌رضی‌الدین بدو امر فرمود که چیزی درباب مبدء ومعاد به روش اهل حق وعرفان بنگارد که نشان دهندهٔ وضع علوم‌دینی درآن‌عصر باشد . بنا براین اسم مذکور حاکی ازمعنی‌رساله‌است نه اسم خاصی‌که مصنف به کتاب خود داده باشد . رساله در یک مقدمه و دو باب و یک خاتمه تنظیم شده‌است . این کتاب در باب دو اصل مهم دینی مبدأ و معاد است که همواره مورد بحث وبررسی عالمان علوم دینی و کلامی وفلسفی وعرفانی قرارگرفته‌است. مصنف دراین کتاب به‌روش اهل حق این دومسألهٔ مهم‌را مورد تحقیق قرارداده و بچند وجه به اثبات هردو اصل پرداخته و هروجه را خاص طبقهٔ معین گردانیده‌است . او دراین‌مورد می‌گوید : «دیگرآنکه چند درجه ازمراتب آغاز وانجام ... در سلک بیان کشیده ازبرای آنکه اگر دردمندی از فهم‌کردن درجهٔ بلند عاجز باشد بدرجهٔ پیشین قناعت نماید» .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » » ۸۵۰۴ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۷ و ۸۲۸ .

۳۷ ـ المحمدیّه / عربی

رساله‌ایست درشرح این موضوع که چگونه احکام شرع محمدی‌را بدون توسل به‌فنون عقلی وعلوم‌ظاهری ازخودآنچه برپیغمبر (ص) نازل شده‌می‌توان استنباط کرد. ونیز درآثار و خواص کلمهٔ (محمّد) که تمام مطالب بروش عرفانی وعلم‌حروف نگارش یافته‌است. کتاب‌عناوین‌بخصوصی‌نداردبجز دردومورد‌عنوان(تلویح)و(کاشف) دیده‌شد.

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ مدرسهٔ‌سپهسالار » » ۲۹۳۰ .

۳۸ ـ مخزن الغرائب

ازخجندی به نقل از مجموعهٔ فهرست بادلیان
(ش ۱۲۹۸ برگ ۴۵ ـ ۴۷) .

۳۹ ـ مدارج افهام الافواج فی‌تفسیر آیه ثمانیة ازواج / فارسی

این اسم برپشت ورق اول رساله باخط قرمز نوشته شده ، ودراصل‌رساله اشاره بدان نیست که نام رساله چیست .

چنانکه ملاحظه می‌شود ، رساله‌ای‌است درتفسیر آیهٔ شریفهٔ «ثمانیة ازواج» ...

رساله شامل دو مقاله و هرمقاله مشتمل برچند وصل . در مقالهٔ اوّل به روش مفسران و علماء علوم ظاهری ، و درمقالهٔ دوم بروش اهل حق وعلوم باطنی تفسیر آیه آمده‌است . مجموعاً ۴۴ صفحه ازمجموعه‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » » ۸۵۰۴ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۸ .

معما :

رجوع شود به : رسالهٔ معما .

۴۰ ـ معنی علم صرف (رساله فی خواص علم ...) / فارسی

این رساله را بروش حروفی در بیان حقیقت علم صرف و خواص احکام آن نگاشته‌است . وتقریباً بمانند نحوالقلوب قشیری‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » ۸۳۸۷ (فهرست نشده) .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۷ .

۴۱ ـ المفاحص / عربی

خجندی آنرا در ۸۳۳ تألیف نموده‌است .

اصل کتاب مفاحص درعلم عدداست ومصنف آنرابعربی نگاشته‌ودرسه‌قسمت‌است ازنسخه (اول- وسط -آخر) خط مؤلف دیده‌می‌شود . وموضوع آن علم چنانکه مصنف درمقدمه‌تصریح کرده (واحد بماهو واحد) است ومسائل آن‌تنزلات‌واحداست درمراتب ناشی ازآن ومبادی آن تصوراتی‌است که موصل‌بحقایق‌تنوعات واحد باشد . وغایت آن نقطه‌تمامیت‌از کلمهٔ کمالیّت‌است. باری مصنف درآغاز شرحی درباب‌فضیلت‌علوم‌الهی می‌نگاردوطرق‌مسلوک دراین‌علوم‌را سه‌طریق‌می‌شمارد که هرسه‌طریق کاشف‌ازحق‌هستند، ولی‌هرطریق‌مناسب گروهی‌است که بدان اشتغال دارد ودرجات آن طرق متفاوت‌است ،

طریق آنان که حقایق صور کلمات اشیاء را در می یابند . و دیگر طریق آنان که معنی و صورت هر دو را درمی‌یابند و سدیگر طریق درك بواطن حقایق که از طریق علم اعداد بدست می‌آید و این طریق خاص حضرت علی (ع) بوده که از طرف مقام نبوت بدو رسیده است . بهر حال این کتاب مشتمل بر یك مقدمه و چهار صحیفه‌است که درمقدمه هفت مفحص آمده ودرمفحص اول موضوع علم عدد ومبادی ومسائل و غایت آن تعریف شده‌است . ومسائل علم درصحایف چهارگانه آمده‌است که هریك‌از آنها شامل چند مفحص‌است . ونکتهٔ جالب‌اینکه دراین کتاب دائره‌ای درباب علم‌عدد رسم‌شده که بسیار ازلحاظ این‌علم پراهمیت‌است ودرمؤلفات‌دیگر خود درموارد متعدد به‌آن دائره اشاره شده‌است . وآن دائره‌را (دائرهٔ طهویه) نامیده‌است. ولی‌وجه‌تسمیهٔ آن روشن نیست . نکتهٔ دیگرآنکه در بالای صفحهٔ اول یك نسخه از این رساله که درمجموعهٔ ۸۵۰۳ مجلس موجوداست این‌عبارت نوشته‌شده : «کتاب مفاحص که اول ومیان‌وآخر آن‌تشرف بخط شریف‌مصنف خلد ... تعالی ظلال‌حلال وجماله و... العالی الی یوم‌الدین» . که دعای‌مرقوم درحق‌مصنف ظاهر درآنست‌که در زمان‌حیات‌مصنف نوشته شده‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس‌شورای‌ملی ، مجموعهٔ‌شمارهٔ ۸۵۰۳ . آغاز وانجام ومیان بخط خجندی.

۲ ــ دانشگاه ، شمارهٔ ۴۳۰ .

۳ ــ دانشکدهٔ الهیات ، شمارهٔ ۸۱۰ د فهرست شده .

۴۲ ـ مناظرات خمس / فارسی

کتابی‌است دارای‌پنج مناظره‌وآن‌را مانند داستانهایی‌که فیلسوفان‌وعارفان درمورد مطالب‌فلسفی واشراقی‌می‌آورند‌آورده‌است‌وگویا در آن‌از آثار ابن‌سینا وشیخ‌اشراق‌ومانند آن دراین‌مورد متأثرگردیده‌است قوای‌باطنی‌را باهم به مناظره انداخته وازگفتگوی آنها

وپاسخ وپرسشهایی که ترتیب داده بسیاری از مشکلات عرفان را حل نموده وبویژه درباره عشق وعقل مطالب دقیقی آورده است .

پنج مناظره‌ای که دراین کتاب تفصیل داده شده بدین ترتیب است .

۱ ــ مناظرهٔ عقل با عشق . ۲ ــ مناظرهٔ وهم باعقل . ۳ ــ مناظرهٔ وهم با خیال . ٤ ــ مناظرهٔ سمع بابصر . ٥ ــ مناظرهٔ عاشق بامعشوق .

وی ازتألیف آن دراواخر محرم سال ۸۰۸ فراغت یافته است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، شمارهٔ ۸٥۰٥ .

۲ ــ دانشکدهٔ ادبیات ، شمارهٔ ۳۲٦ مجموعهٔ امام جمعه کرمان .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۳۰ .

٤ ــ دانشگاه ، سعید نفیسی مجموعهٔ شمارهٔ ٥۸٥۸ .

٥ ــ دانشگاه ، شمارهٔ ۸۳٥ و شمارهٔ ۳٥۱٤ فهرست شده .

٤۳ ـ المناهج / عربی

درمنطق وبرای فرزند خود محمّد نوشته است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸٥۰۳ .

۲ ــ مدرسهٔ سپهسالار ، » » ۲۹۳۰ .

٤٤ ـ منشأت :

درمجموعه‌ای از کتابهای مرحوم دکتر بیانی که بکتابخانهٔ مجلس شورای ملی انتقال یافته ودرنشریهٔ دانشگاه ج۲ ـ ص٤٥ گزارش آن آمده است .

راهنمای کتاب سال چهارم شمارهٔ ۳ ـ ص۲۳۷ ـ شاید مقصود مکاتیب ونامه های صائن الدین باشد .

رجوع به نامه‌ها شود .

۴۵ ـ منظومات فارسی وعربی :

اشعاری‌است بعربی وفارسی درمضامین عرفانی وبیشتر غزل‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۴۶ ـ مهر نبوت / عربی

مورخ جمعه چهارم جمادی الثانیه ۸۳۱ .

۱ ــ مجلس شورای ملی، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ مدرسهٔ سپهسالار » شمارهٔ ۲۹۳۰ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۶ .

۴۷ ـ نفثة المصدور اولی / فارسی

در این رساله و نفثة المصدور ثانی بتفصیل از سرگذشت خود بحث کرده و آنرا بسبکی ادبی و عرفانی و مصنوع نوشته و رساله در تقاضای عفو و خطاب به امیر زاده شاهرخ میرزا است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ــ » » » » » ۸۵۰۴ .

۳ ــ میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۳۰ .

۴۸ ـ نفثة المصدور ثانی / فارسی

شرح حالی‌است ازخودش ودرعین‌حال تظلّم وتقاضای‌عفو خطاب به امیرزاده بایسنقر و درتاریخ ۱۷ رمضان ۸۳۸ آنرانوشته‌است . این‌رساله و رسالهٔ دیگر وی بهمین

نام بهترین مأخذ برای اطلاع برشرح حال ومقام اجتماعی اوست .

نسخه :

۱ ـ مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۲ ـ « « « « ۸۵۰٤ .

۳ ـ میکروفیلم دانشگاه ، عکس « ۸۳۰ .

٤۹ ـ نامه به امیرزاده بایسنقر / فارسی

نامه‌ایست مشتمل برمدح و ثنا .

نسخه :

۱ ـ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۵۰ ـ نامه به امیر کار کیا .

خطابست به امیر مذکور .

نسخه :

مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۵۱ ـ نامه به امیر ناصرکار کیا .

نامه‌ایست خطاب به پسر امیر کارکیا .

نسخه :

۱ ـ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۵۲ ـ نامه به امیر علاءالدین / فارسی .

نامهٔ تسلیتی‌است خطاب به امیر مذکور درعزای بهادر .

نسخه :

مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۵۳ ـ نامه به خواجه محمد پسر خواجه شیخ کججی / فارسی

مشتمل بر سلام ودعا .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۵۴ ـ نامه به امیر علاءالدین گیلانی / فارسی

نامهٔ سفارشی است به امیر مذکور درحق بازماندگان مصنف .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۵۵ ـ نامه بخواجه تاج الدین .

نامه خطاب به حسن عطار ملقب به خواجه تاج‌الدین‌است .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۵۶ ـ نامه به امیر فیروز شاه .

این‌نامه خطاب به‌امیر مذکورست بهنگامی‌که ازهرات بضبط عراق آمده‌است.

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

۵۷ ـ نامهٔ عرفانی وحروفی .

نامه‌ایست که مخاطب آن معلوم نیست ، حاوی مطالب علم حروف .

نسخه :

۱ ــ مجلس شورای ملّی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

گزارشی دربارهٔ رسالهٔ انزالیه

تحلیل رسالهٔ انزالیه

این رساله که اینک متن آن آورده می‌شود بنام « انزالیه » خوانده شده است ، لیکن این نام‌را خود مصنف براین کتاب ننهاده ، بلکه نامی‌است که ازموضوع موردبحث درکتاب مأخوذاست . بعبارت دیگر نام جنبهٔ وصفی دارد نه علمی .

چنانکه ازنام کتاب مفهوم‌است ، دراین رساله پیرامون « انزال کلام الهی » بحث می‌شود . به این معنی که حقیقت انزال واقسام‌آن مورد بررسی قرار می‌گیرد .

مصنف درمقدمهٔ رساله می‌گوید : که آنرا بنا به اشارهٔ یکی از بزرگان نگاشته وآنرا بطور ارتجال وبدون‌توسل بنقل‌اقوال برمذاق‌ارباب‌ذوق واهل‌ذکر واولی‌الالباب تصنیف کرده‌است .

درآغاز سخن مقدمه‌ای مشتمل بر تعریف انزال وارکان آن دارد بدین تقریب که انزال ، حرکت‌است ازعالی به سافل و بهمین جهت ناگزیر ازسه رکن‌است :

۱ ــ مامنه الحرکة : وآن جانب علو وصوب محیط باشد .

۲ ــ ماالیه الحرکة : وآن طرف سفل وجانب مرکز باشد .

۳ ــ مافیه الحرکة : وآن بُعدی‌است که درمیان سفل وعلو واقع‌است .

وماالیه الحرکة عبد ومافیه الحرکة آن بُعدی‌است که مابین علو وسفل قرار دارد وشامل زمان ومسافت‌است و مامنه الحرکة ، مرتبه‌ای بالای هرمرتبهٔ دیگراست از عوالم وحضرات‌وجنبهٔ صفا وتجرّدآن‌عالم‌دارد . و بهرحال‌امر ابلاغ واشعار بدین‌طریق‌صورت می‌گیرد و حروف مجرّد بواسطهٔ این تنزلات بصورت کلامهای لفظی وکتبی در عالم جسمانیات تحقّق می‌یابند و محل ظهور و بروز آنها مشاعر سمع و بصر و قلب است که هرطایفه‌ای بحسب مرتبهٔ خود بیکی ازاین‌وسائل درك‌آن کلمات می کند . چنانکه درقرآن بدان اشارت هست در این آیهٔ کریمه : « وجعل لکم السمع والابصار والافئدة قلیلاً

ماتشکرون». و آیات دیگر. و آیهٔ شریفهٔ: «انّاانزلناه فی لیلة القدر» اشاره‌است به‌آنچه حرکت انزالی درآن واقع‌است یعنی زمان و مسافت انزال.

مؤلف پس‌از ذکر این‌مقدمه ونتایج متفرّع برآن، به‌بحث درپیرامون اصل‌موضوع می‌پردازد واقوال‌منقول درمعنی انزال‌را می‌آورد وآنهارا مردود می‌شناسد وسرانجام معنی آنرا آنچنان که خود درمقدمه آورده مستدل ومحقق می‌شناسد.

وخلاصهٔ کلام وی آنکه برخی انزال‌را بمعنی ظهور دانسته‌اند چنانکه در لغت نیز بهمین معنی آمده‌است، این نظررا مردود می‌داند بدان دلیل که کلمهٔ انزال حقیقت شرعی دارد و نمی‌توان آنرا بهمان معنی لغوی دانست.

وگروهی آنرا چنین تفسیر کرده‌اند که خداوند تعالی کلام خود را درآسمان به جبرئیل نازل ساخت وقرائت آن‌را بدو آموخت و جبرئیل آنرا برپیامبر (ص) نازل کرد و بدوآموخت. این‌عقیده نیز ازآن جهت مردوداست که علوّ مستفاد ازمعنی‌انزال مکانی نیست همچنانکه علو روحانیات برجسمانیات مکانی نتواند بود. و این سخن مورد اتفاق‌است.

جمعی دیگر انزال‌را بمعنی ظهور ازکمون دانسته‌اند ومتعلق آنرا قلم ولوح گفته‌اند و درحقیقت انزال را حمل برظهور خاص کلام الهی برالواح بوسیلهٔ قلم دانسته‌اند تاحمل برمطلق ظهور که معنی‌لغوی‌است نکرده باشند. واین عقیده‌را نیز مردود می‌شناسد بدان جهت که اختصاص ظهور به لوح وقلم نه تنها ابهام را مرتفع نمی‌سازد بلکه بر ابهام آن می‌افزاید.

ودرآخرنتیجه می‌گیرد که‌حقیقت انزال چنانکه‌گفتیم حرکت‌ازعلو به‌سفل‌است، لیکن مراد ازحرکت معنی فلسفی آن که بناچار در یکی از مقولات باید تحقق یابد نیست بلکه حرکت بدان معنی‌است که صوفیه واهل تحقیق بیان کرده‌اند و مجال ذکر آن دراین رساله نیست. وحرکت بهمین‌معنی‌است که می‌تواند برمراتب انزال منطبق گردد. وگرنه بمعنی فلسفی کلمه قابل انطباق برمراتب انزال نتواند بود.

مصنف سایر مباحث کتاب‌را نیز بهمین سیاق مورد بحث وتحقیق قرار می‌دهد و درپایان پس‌ازتفسیر مطالب برمذاق عالمان علوم ظاهری همچون‌اصحاب‌حدیث ومتکلمان وفلاسفه سرانجام ببیان‌عقیدهٔ متصوفه دربیان‌مطلب می‌پردازد. ودرآخر کتاب‌اشاره‌ای بنظرعلماء علم حروف که‌آنان‌را واقفان اسرارنبوت می‌خواند دراین باب می‌نماید وتفصیل کلام‌را به‌کتاب مفاحص خود ارجاع می‌دهد.

چگونگی تصحیح رساله

از رسالهٔ مورد مطالعه که بنام انزالیه شهرت دارد دو نسخه در دست نگارنده بود یکی نسخهٔ مجلس که دفتر نوزدهم از مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی‌است. این نسخه دراصل بمرحوم ملک‌الشعرای بهار تعلق داشت و اکنون متعلق به مجلس شورای ملی واقدم نسخ موجود ازمؤلفات صائن‌است و در زمان حیات مؤلف کتابت‌شده‌است، زیرا علاوه‌براینکه بعضی از رسالات‌وحواشی‌موجود در رساله بظاهر بخط مؤلف‌است در موارد مکرر بعنوان «خلّدالله ایام عزّته» ونظائرآن درحق مصنف دعا شده‌است که خود دلیل برزنده بودن او در زمان کتابت نسخه یعنی سنهٔ ۸۲۸ می‌باشد.

دوم نسخهٔ عکسی متعلق به‌کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ضمن مجموعهٔ عکسی‌شمارهٔ ۸۲۶ کتابخانهٔ مزبور ودفتر دوم‌آن مجموعه‌است این‌نسخه درسال ۸۴۱ نوشته‌شده‌است. بدیهی‌است که نسخهٔ مجلس که اقدم واصح بود اصل قرار داده شد و با نسخهٔ عکسی مقابله گردید. بنا براین نسخه بدلهای پاورقی متعلق به نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه‌است.

رسالهٔ انزاليّه

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

بعد حمد الله المنزل على عبده الكتاب المنطوى بيّنات آياته على وصل المخاطب وفصل الخطاب والصّلوة عليه وعلى آله هداة شوارع اليقين وسبل الصواب، قد اشار بعض من تقدّم فى مضمار الفضائل بحسب الاحساب والانساب ان يحرّر[1] له فى معنى الانزال للكتاب مايتلمّظ به اذواق ذوى التحقيق من اهل الذكر واولى الالباب. فها هو الشروع فى زَبْرِ ماعلى الخاطر منه مع قصور الباع[2] على سبيل الارتجال من دون التّوسّل الى نقل ولا انتحال، امتثالاً لتلك الاشارة، لاتمثيلاً، واستعراضاً على المشير، لاتعريضاً.

فلنقدّم امام الكلام[3] مقدّمة تحتوى على اصول يبتنى عليها مراهص ذلك القصد، وهى ان النزول الذى هو الحركة من العالى الى السّافل، لابدّ له مما منه تلك الحركة وهو طرف العلو وصوب المحيط، ومااليه وهو طرف السفل وجانب المركز، ومافيه تلك الحركة وهو البعد الواقع بينهما. و بيّن انّ طرف العلو[4] مايلزمه من الخفة والخفاء ينعته الشفّة والصفا[5]، كما انّ طرف السفل ما يلزمه الثقل والظهور وينعته[6] الكثافة التى فيها النور. و بذلك تمّ الامر الاشعار والشعور، وذلك لانّ اللطيفة العقلية مثلاً، ما لم تتعاكس صورتها من العاقلة فى المفكرة ومنها فى الذاكرة والواهمة والمتخيّلة والحاسّة، ولم تتدرّج بمدارج[7] عدّةٍ من علوّ لطافتها الروحانيّة القدسيّة الى دنو كثافتها الجرمانيّة المتجسدّة،

---

۱ ـ ان يحرر فى

۲ ـ البال

۳ ـ على مقدمة

۴ ـ العلم

۵ ـ الصغاء

۶ ـ در حاشيهٔ نسخهٔ مجلس مجموعهٔ مرحوم بهار (يتبعه) آمده است.

۷ ـ بمعارج

ولم تقبل فی کل درجةٍ منها ضرباً من الملابس الصورية والاغشية الشكلية ، لم تتمكّن من الظهور فی مرايا المدارك الشعورية ولا من الاظهار فی نيّرات الجوارح الاشعارية ، كما استطلع على تحقيقه .

فظهر من هذه المقدّمة امور، وانشعب منها فروع . منها انّ الصور[1] الحرفيّة ، مالم تتنزّل عن قدس تجرّدها الاصلیّ ولم تتلبّس بتلك الملابس الجسديّة والجسمانيّة ، لم تتمكّن من انْ تظهر على صفائح اللسان وتجلى على منصّة الاظهار ، حتى يحملها الهواء ويبلغها الى مدارك اشعار الحاضرين . وهذا هو الصور الكلاميّة التی عليها مبانی امر الرسالة والبلاغ . وبيّن انّ تمام امر الابلاغ انّما يحتاج الى تنزّل آخر لتلك الصور الحرفيّة من شواهق صفاء تلك الهواء الى مكامن سواد الصحائف الرقمية ، حتى يكتسی بها صورة باقية غير داثرة ، لتحملها[2] ا لضياء ويبلغها الى مدارك اشعار الغائبين زماناً ومكاناً ، و به يتم امر البلاغ والابلاغ . فهاتان الصورتان انّما ظهرتا فی مشعری السمع والبصر ، ومتعلّقها انّما هو الصور العينيّة الّتی عليها بناء انباء الانبياء وارسالهم الاظهاریّ على ما عرفت . ولها صورة اخرى عقليّة ، عليها مبانی كشف الاولياء وشرحهم الاشعاریّ ، وهو العدد . ومن هيهنا[3] ترى المشاعر الثلثة المذكورة فی كثير من الآيات القرآنيّة ، قد اختصّت بالذكر منخرطة فی سلكٍ مع استدعاء الشكر عليها والاستقلال بالنسبة اليها من بين جلائل نعمه وكرائم آلائه ، كما فی قوله تعالى: « وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ماتشكرون » الى غير ذلك . فظهر من هذا انّ العبد هو ماليه تلك الحركة الانزاليّة باعتبار هذه المشاعر الثلثة ، والحروف الّتی تقوم بها كلمة العبد تدلّ عليها عند اهلها .

وامّا تحقيق مامنه تلك الحركة، فهو اعالی كلّ مرتبة من العوالم والحضرات، وطرف صفائها وتجرّدها عن المتعلّقات الحجابيّة المظلمة الّتی لتلك المرتبة . فانّ لكلّ منها مسافة بين

---

۱ ـ الصورة ۲ ـ لتحملها ويبلغها

۳ ـ هنا

مبدأ صفائها الى منتهى لبسها وخفائها ـ وتلك المسافة هى الّتى يتدرّج الكتاب و يتقدّر[1] بمقادير هامتلبّسة بكلّ جزء منها مختفية طىّ تلك الملابس الكثيفة الظلمانيّة ، حتى ينطوى الكلّ تحت خطوات تدريجها وتقديرها ـ وزماناً لايقاً بتلك المرتبة منطبقاً على تلك المسافة ، فانّ كليهما معاً مافيه تلك الحركة على ماهو سبيل سائر الحركات الواقعة فى العوالم . ومماينطوى[2] تحت اشارات قوله تعالى : « انّا انزلناه فى ليلة القدر » ، هو تحقيق مافيه الحركة الانزالية بطرفيه، اعنى الزمان والمسافة ، باوضح اشارة فى تعبير معرب باوجز عبارة . ولكن عند من يفطم غاذية ذوقه عن لبان المألوفات الرسمية المحصورة فى ثدى المجعولات الوضعية ، وما استوحشت ذائقة ذكاه عن لطائف الاغذية الحقيقية المتنوعة التى بها تتقوم اعضاء بدنه الشعورى الادراكى ، وقام عن مقاعد الاطفال وعند ماتعود بالاغتذاء منها ، استعدّ للاستواء على مبلغ البلوغ واستأهل لان يصير مما اليه البلاغ من الرجال . وتلك الاغذية المتنوّعة هى الّتى تتناول فى ظروف الاشارات الدقيقة المنطبخة فى قدور الكنايات والتعريضات ، او يجتنى[3] من شجرة الحروف وجذع نخلاتها الباسقة التى كلما نظر اليها وجد عندها رزقاً ، او يحصد عن اراضى الاستعدادات وتعداد خفايا كنوز رموزها .

فلنقيض[4] عنان القلم عن هذا ونعطف الى مانحن بصدده . ومنها انّ العلو الذى هو مامنه الحركة الانزالية هيهنا ليس العلو المكانىّ فقط ، كما هو مدرك العامّة ، وذلك لانّ العلو المكانىّ مختصّ بمرتبة الجسم ، والانزال الكتابى مقدّم على ذلك بمراتب بعضها من العوالم الامكانيّة و بعضها من الحضرات الالهية ، كماستطلع على ذلك . فينبغى ان يكون ذلك هو العلو المطلق الذى يشمل الذاتى منه والشرفى والطبيعى وغير ذلك ، حتى يتصور تحققه للكتاب واتّصاف حروفه به فى سائر مراتبه . ولتكن هذه الدقيقة على ذكر منك ، فانّ له مواضع نفع فى هذا الكلام الذى نحن بصدده .

---

۱ ـ تتدرج وتتقدر ۲ ـ تنطوى

۳ ـ تجتنى ۴ ـ فلنقبض

ومنها نكتة اخرى حكمية يُطّلع بها المتفطّن على دقائق جليلة ، وهى انّ الجهتين اللتين بهما يتحقق الانزال الكتابى هما الحقيقيتّان بين الجهات وسائرها اعتبارات اضافية ، كمابيّن فى الصناعة الباحثة عن ذلك . ثمّ انّ الاوّل منهما ، وان اختصّ بالشرف والتقدّس واللطافة وسائر الاوصاف الوجوديّة والثانى[1] بالخسة والتعلق والكثافة وسائر الاوصاف الكونية العدمية ، الّا انّ الثانى له جهة التقدّم الذاتى من حيث انّه المركز الاصلى الذى هو منبع الاستعدادات كلّها ، على ماشار اليه بعض المحقّقين ، بانّ العقل الاوّل حصل من التفاتة وهو المسمّى بالعنصر الاعظم . ومن هذا الاصل تفطّن اللبيب الى وجه تفاوت مراتب الكتب المنزلة على الانبياء متدرّجة من الدرجة الكمالية الى الاكملية حتى ينتهى الى خاتم الانبياء . هذا بحسب صورته الاظهارية ، وكذلك بحسب معانيه الاشعارية التّى انشرحت على الاولياء وانكشفت لهم ، فانّه يتدرّج فيها كذلك الى ان ينتهى تمام الكشف الى خاتم الاولياء .

ثمّ اذا تقرّر هذه المقدّمة بفروعها ولواحقها ، فلنشرع فى تحقيق معنى الانزال ونشرح ذلك على سبيل التدريج ، كما هو مقتضى امر التنزيل ، مبتدئاً بما هو الظاهر بين يدى ارباب الرسوم من متداولات العلوم ومتعاوراتها ، متدرّجاً فى مراقى بيانه مما هو قريب من مدارك افهامهم وعقائدهم ، الى ان ينتهى الى ماظهر لاولى التحقيق منه فى طىّ مكاشفاتهم الذوقية ، وماشار اليه اهل الحى الختمى فى صفائح صحائف الحروف الانشراحية ، على ماسمح به الوقت على ابنائه ، مع قلّة البضاعة فى سوق تحقيقه وانبائه . وجه مفصح عن لسان اهل الظاهر . اعلم انّه قد اجمع اهل العلم كلّهم على انّ القرآن منزل . ثم اختلف اهل الظاهر فى معنى النزول : منهم من قال انّ المراد منه الظهور مستدلّا بما سمع[2] من العرب انّهم يقولون : «انزل ببنى[3] فلان سورٌ ونزل بهم غمّ» ، والمراد الظهور . وهذا غير تامّ ، فانّ الانزال

---

۱ - هردو نسخه - الثانية ۲ - سمع العرب

۳ - بيتى

حقیقة شرعیّة فی بحثنا ، واستعمال العرب واهل اللغة والعرف العامّ لایکفی فی اثبات تلک الحقیقة ، لامکان ورود النقل علی ما استعملوه فیه کما فی الصلوة والدعاء . والذی یدلّ علی ذلک ما روی انّه انزل جملة واحدة فی لیلة القدر من اللوح المحفوظ الی السماءِ الدنیا و املأه جبرئیل علیه‌السلام علی السفرة ، ثمّ کان ینزّله علی رسول‌الله صلّی‌الله علیه وسلّم نجوماً فی ثلث وعشرین سنةً . والظاهر من الخبر المأثور انّ المراد من النزول هیهنا هوالحرکة المذکورة التی هی ظهورٌ خاصٌ ، لامطلق الظهور . ومنهم من قال انّ‌الله تعالی علّم جبرئیل علیه‌السلام کلامه ، وهو فی السماء ، وعلّمه قراءته ، ثمّ جبرئیل نزل الی الارض وانزله به وعلّم محمداً علیه الصلوة والسلام . وانت عرفت ان العلو[1] هیهنا لیس المکانی منه حتی تحتاج[2] الی امثال هذه‌التمحّلات ، وانّ علو جبرئیل وسائرالارواح علی الجسمانیات لیس مکانیّاً علی ماعلیه عقائد اکثرهم . والذی یقضی[3] منه العجب انّهم متّفقون[4] علی انّ علوالله تعالی عن ان یکون مکانیّاً حتی شنّعوا علی المجسّمة فی عدم موافقتهم ایّاهم فی‌ذلک ، وماوقفوا من ذلک علی انّ مبدأ کلامه تعالی ینبغی ان یکون عالیا بهذا العلو. ومنهم من‌فسّر الانزال بالظهور عن‌الکمون وخص متعلّقه بالقلم واللوح. وهذا ایضاً منحرف عن نهج الاستقامة ، فانّ هذا لیس تبییناً لفظیّاً کما ذهب الیه‌الطائفة الاولی علی مالایخفی ، بل هو تعریف معنوی . وبیّن انّ الظهور اعمّ من النزول ، فانّ ذلک ظهور خاصّ مبتدأ من الاعلی الی الادنی. والعامّ لایصلح لتعریف[5] معنی‌الخاصّ وحقیقته ، الّا بضرب من‌التخصیص المفید للتسویة بین المعنیین ، ولایخفی انّ تعیین بعض متعلّقات ذلک الخاصّ کالقلم واللوح مثلاً بالنسبة الی‌الانزال لایفید ذلک‌التخصیص ، بل یوجب زیادة الابهام والتلبیس . واحسن ماقیل فیه انّه الحرکة من العلو الی السّفل ، فالمتحرک بین هاتین‌الجهتین الحقیقیتین مبتدئا من‌الاعلی ومحیط اطلاقه الی‌الاسفل ، ومرکز

---

١ ـ العلم
٢ ـ تحتاج امثال
٣ ـ یقتضی
٤ ـ متفقون ان
٥ ـ التعریف

تقییده هوالمنزل ، الّا انّه ینبغی ان لاتجعل الحرکة بالمعنی الذی عرّف الحکماء المتأخرین من المشّائین ومن تابعهم ولاتخصصها ببعض المقولات من الجسمانیات ، بل تطلق ذلک المعنی الذی[1] علیه المحقّقون من الصوفیة والحکماء المتقدّمین ، علی ماحقّق امره فی غیر هذا المحال ، حتی یتمّ تطبیق معنی الحرکة علی مراتب الانزال کلّها .

وجه مفصح عن لسان اهل الذوق. اعلم انّ کتاب الله تعالی له مدارج متباعدة الابعاد من مبدأ نزوله من سماء الاسماء الالهیة والحضرات الوجوبیة ، الی ان ینتهی الی بسیط العوالم الامکانیة وصحائف الالواح الکونیة ، یحتاج بیانها والکلام علی تحقیق مراتبها الی مقدّمات لایسعها هذا المجال . لکن ینبغی ان تعرف من ذلک ما یحتاج تصویر بحثنا هذا الیه مزید احتیاج ، وهو انّه عندما باشر الیه حضرة المتکلّم انفاذ احکام الحضرات الاسمائیة من الارادة والقدرة والعلم ، وجمعت بین کاف الکلام العلمی الکشفی التفصیلی ونون الکون العینی[2] الحجابی الاجمالی[3] وضمت احدهما بالآخر ، فتحت به ابواب ظهور العوالم الامکانیة. واوّل ماظهر منها هو القلم الاعلی المعبّر عنه باعتبار آخر بالعقل الاوّل . ثمّ انّه باعتبار سرایة حکم الحرفین من الاصل المذکور ظهر فی القلم صورة الشقّین وانشعب من هیهنا صورة تنوّع الکلمة الوجودیة وتنزّلها الی طریقین اثنین : احدهما ، وهو الاوّل منهما ، ینتهی صوب غایة الظهور والاظهار ، والآخر ینتهی الی غایة الشعور والاشعار . وثمرة الشعبة الاولی غایتها الکمالیّة هی ظهور العالم الشهادی بما لها من الصور الحسّیة بحسنها وبهائها ، وغایة ذلک الظهور هی الدرجة المتّصلة بالاظهار ، وذلک لانّ الحیوان ، وان ظهر له العالم بسائر صورها المحسوسة ، الّا انّ غایة ذلک وکمالها الاتمّ هوالذی ظهر علی الانسان المتکلّم الجامع بین کمالی الظهور والاظهار . فعُلم من هذا انّ المرتبة المنطویة علی الظهور والاظهار هی آدم بماله من المدارک التی فیها ظهر الاشیاء لنفسه وبها تمکّن عن اظهارها لغیره . وثمرة الشعبة الاخری هی آدم بشعوره الشهودی ، وغایة ذلک الشعور ایضاً هی

---

۱ ـ از «عرف الحکماء» تا اینجا را ندارد ۲ ـ الحسی
۳ ـ الحجابی وضمت

المرتبة المتّصلة بالاشعار ، والمنطوی هی علیه هوالخاتم بماله من الجوارح التی بها علم الاشیاء علی ماهی ومنها تمکّن ِلا َن ٍ[۱] تعرب عنها للغیر بافصح مایمکن .

وبیّن انّ الشقّ الاوّل منهما بمعزل عما نحن بصدده من الفحص عن الکلام المرسل به ووجه انزاله علی الرسول الخاتم . والثانی منهما له تنزّلات اخر مرتّبة الی ان یصل الی العبد . ثم له فیه تنزّلات الی ان یبلغ الی مرتبة الابلاغ و الی کماله ، وله بعد ذلک ایضاً تنزّلات اُخر ، کما سیجئ بیان بعضها ممّا نحتاج فی بحثنا هذا الیه . فاوّل تلک التنزّلات من القلم الاعلی علی اللوح ، ثم علی الرقائق الملکیة . واعلم انّ هیهنا نکتة حکمیة لابدّ من الوقوف علیها ، وهی انّ من الامور المقرّرة عند اهل التحقیق انّ بین کل مرتبتین متقابلتین مرتبة اخری جامعة لها متولّدة منهما ، کما علم تحقیق ذلک فی موضعه . وحکم هذا الاصل سارٍ من مبدءِ امر الظهور الی منتهی غایة الاظهار ، وهو المعبّر عنه فی لسان الاصطلاح بالنکاح الساری فی جمیع الذراری . اذا تقرّر لک هذا ظهر انّه یجب ان یکون بین القلم واللوح ، بناءً علی الاصل المذکور ، مرتبة قدسیة ملکیة جامعة لها متولدة[۲] منهما ضرورة استحصالها من القلم صورة اجمالیة التعین وطرف سوادیة[۳] الکلمة العینیة[۴] ومن اللوح صور تفصیل اجزاء ذلک التعین وطرف بیاضیّة الکلمة العینیّة[۵] التی بها ظهر فی العین وامتاز . و بهذا الامتزاج المذکور حصل الاعیان الروحانیة الممکنة المسمّاة بالملک . ثم انّ ماتعلّق من ذلک باحد شقّیه الشعوری والاشعاری هوالمسمّاة بالسفَرة ، وصورة کلّهم ورئیسهم الذی[۶] علیه مبنی اصل حقیقتهم هوالمعبّر عنه بجبرئیل ، کما انّ ماتعلّق بالشق الآخرمنه وهو المتوجه نحو الظهور والاظهار هو عموم الملٰئکة العاملین فی العالم ، واصولهم میکائیل[۷]، واسرافیل وعزرائیل . فعلم من هذا انّ جبرئیل هو صاحب القوة الشدیدة والمکانة المکینة

---

۱ ـ ان ۲ ـ متولیة

۳ ـ موادیة ۴ ـ العینیة التی

۵ ـ از «ومن اللوح» تااینجارا ندارد ۶ ـ التی

۷ ـ از اینجا تا «فهو الجامع» را ندارد

بینهم ، لانـّه هوالحامل للحرف الذی هو اوّل مراتب الظهوری الوجودی وآخر تنزّلات الکون العدمی . فهو الجامع بین الاوّل والآخر والظاهر والباطن ، اعنی الجمعیة الکلّیة الختمیة التی لا یحملها الّا کلّ عظیم شدید القوی[1] ، فانّ سائر القوی الظهوریة مندرج تحت الاشعاریة منها ، کما نُبـّهت علیه آنفا ، فالکلّ تحت حکمه وامره ، فهوالمسلّط المطاع .

ثم اعلم انّ الکلام الذی هو مبدأ الاشعار حصل للانسان بطریقین : احدهما هو الشقّ الاوّل الظهوری ، وهوالذی یتکلّم به الناس بالسنتهم المتعاورة بینهم . وانما استحصل عندهم ذلک بما[2] رأوا من آبائهم وامّهاتهم من تداوله تلک الالفاظ بین ایدیهم علی مایحتاجون الیه ویضطرون الی تحصیله . وهذا القسم لاتفاضل للناس فیه الّا بحسب کیفیته کالفصاحة والبلاغة او کمیته کحفظ جزئیات اطوارها المستعملة عند فصحائهم . والآخر هوالذی حصل له من الشقّ الآخر الشعوری ، وذلک هو الذی خُصّ به الانبیاء علیهم الصلوة والسلام بین البریّة ، وهوالذی حمل جبرئیل واتی[3] به الیهم . وهم متفاوتون فی استفادة ذلک منه ، فانـّه ذو الوحدة النوعیّة التی منها اصناف الافراد المتخالفة حسب تخالف استعدادات الانبیاء بما هم علیه من التشاکلة والتباین الذی لهم بحسب ازمنتهم و امکنتهم . وصاحب التمام بینهم هوالذی خصّ بالرسالة الی الخاتم العربی صلوات الله وسلامه علیه ، وهوالمستوی علی صورته الحقیقیة التی لذاته والبالغ الی کماله الذی امکن وصولها الیه ، وهو ذوالقوة الکاملة التی له الحصافة فی الکمال الشعوری والمتانة فی الاتیان بالکلام الاشعاری ، علی ما اشار [الیه] قوله تعالی : « ذومرّةٍ فاستوی » . ثم انـّه قد ظهر لک من هذا انـّه الجامع بین الاوّل والآخر باعتبار حمله للحروف القرآنیة والفرقانیة ، وذلک یستلزم ان یکون له علو ذاتی یندرج تحته سائر العلوات الاضافیة ، فهو بالافق الاعلی ، ای اعلی من ان یکون ذلک العلو الذی[4] له بالاضافة الی ماتحته . فتبیـّن لک حینئذٍ انّ الکلام الالهی[5] له تنزّل آخر

---

۱ ـ شدید القوی الظهوریة ۲ ـ سا

۳ ـ اية به ۴ ـ الذی بالاضافة

۵ ـ الالهی تنزل

من هذه الحقيقة المذكورة الى قلب العبد الكامل، و بهذه المرتبة تمت التنزّلات الارسالية. ثم له تنزّلات اُخر ابلاغية من قلب العبد الكامل الى مجالى العلانية، وهى التنزّلات التى بدونها لايتصوّر الابلاغ. فمنها ماهى فى ذات ذلك العبد الكامل، وهو الذى فى قواه الباطنة وجوارحه الظاهرة الى ان يُظهر اعيان حروفه لامّته فى الخارج، كما سبق تحقيق ذلك. ومنها ماهى خارجة عنه كالكتّاب والحفظة من امته الذين بهم تمّ امر الابلاغ المذكور الى الغائبين زماناً ومكاناً. هذا ماله من المدارج بحسب صوره الظهورية العيانية والاظهارية البيانية. وهذا له مدارج وتنزّلات بحسب الكشف عن معانيه الاشعاريّة فى بواطن الاولياء، الى ان ينتهى الى الخاتم المحبوب المهدى الذى هو الواقف على تمام المراد و كنه المرام. وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى مقدّمات ذات اذناب لايسعها هذا المجال، انّما بيّن شطر صالح منها فى كتاب المفاحص.

ثمّ اذا عرفت هذا، فاعلم انّه وانْ صدق على ساير هذه التنزّلات الكلامية انّه حركة من العلو الى السّفل، الّا انّ العرف الشرعى القرآنى قد خصّص بعض هذه المراتب بعبارة الانزال والتنزيل، و بعضها بالابلاغ والتبليغ وبعضها بالكشف والشرح والتبيين، الى غير ذلك، كما هو المصرح به فى غير آية من القرآن الكريم. والبسط الذى يليق ببيان ذلك غير لائق بهذه الرسالة. ثمّ اذا ظهر هذا، فلنختم الكلام بوجه مفصح عن لسان اهل الحرف، وهم اصحاب الخاتم و ورثته الذين يفهمون المعانى من الصور الثلث التى للحروف عند ماكانت فى قدس تنزّهها وتجرّدها عن ملابس التعلّق والتركيب، بدون ان يتوسّل فى ذلك الى وضع من الواضع او بتوسّط جعل من الجاعل، الّا انّه لعدم انس طباع الاكثرين بذلك الطريق واعتيادهم فهم المعانى المتداولة من التركيبات والاوضاع المتعارفة بين ايديهم استوحشوا من هذا الطريق استيحاش الطفل الرضيع من الاغذية القويّة التى بها قامت اعضاؤه الى اقدام النهوض واستوى الى تمام مرتبة الرجولية والبلوغ. فلنتعرض فى بحثنا هذا الى ماهو الاقرب الى الطباع من تلك الوجوه تنزّلاً الى مدارك افهام الذاهلين والقاصرين وتشويقاً للمتفطنين وتحريضاً للطالبين. وهو انّه قد عرفت انّ مراتب تنزّلات

with their temperature and the degree of salinity. The ability of such soils to harbour micro-organisms responsible for plant growth and an understanding of their characteristics is of great importance to agriculturalists. Modifications of the dominant factors for the crop yield, compatible with the existing conditions, will maximize the farming efficiency.

Similarly biosensors can help us determine the specific alterations to the fauna and flora of certain regions with a view to maximize the farming and agricultural efficiency and thus draw the most possible advantage on capital investment. This applies equally to the best environmental possibilities for animal husbandry and horticultural problems which in certain regions, specially in the semi-arid regions, presents the most difficult problems.

C — FLOOD CONTROL MEASURES

Biosensors can help us determine flood occurence. Considering the material loss of such invading floods to crops, forestry, cultivation etc. not to mention the most important which is due to land erosion, the control of such flood disasters is of great and vital importance to countries often invaded by such natural disasters.

Estimates reveal damages of the order of millions and millions, which cannot be compensated nor easily restord. The case is aggravated by the fact that such natural catastrophes are not only a material loss, but on occasions, a source of loss to human life and property. Therefore, an understanding of the causes and effects through these modern forecasts and prediction techniques will be of utmost material and psychological value to millions and millions of the inhabitants of the developing countries.

D — COMBAT AGAINST CROP DISEASES

Biosensors can help us determine the unhealthy crop conditions and devise a methodic means of combat against such crop diseases. This deserves

2- APPLICATIONS OF BIO AND REMOTE SENSOR SATELLITES

It is noteworthy to consider that the remote biosensor surveys by such satellites are capable of providing a great deal of information on a wide spectrum in the fields of agriculture such as soil classification, crop conditions, wild life, ichthyology, horticulture, animal husbandry, forestry, etc.

Some of these results could be briefly expressed as follows:

A — SOIL CLASSIFICATION AND SOIL COMPOSITION

Biosensors can help us on the classification and categorization of the various soils suitable or otherwise for cultivation. This recognition is of great economic importance and their qualitative and quantitative analysis and understanding offers the highest priority in any agricultural concern. Biosensors can help us to determine the chemical composition, metallic or non-metallic constituents such as the percentage presence of the various salts and base metal elements of Ca, K, P, Fe, Mn and Mg which are the predominant factors in crop quality control.

B — SOIL CAPABILITIES AND CROP YIELDS

Biosensors can help us to determine the soil capabilities for the various crop yields depending on their chemical composition and contents, texture and grains, the ability or capacity to retain humidity and water contents and the degree to which evaporation could be allowed and even

Such computerized techniques will allow them to choose the best crop yield conditions, the best ingredients of a balanced food-ration for the live-stock and animal husbandry, choice of certain artificial compounds to yield better rich protein value milk and better protein value for the meat. The associated and really coherent benefits of such automated data processing techniques could be used both for the development plannings and also equally well for the resources management.

E — Poor soil drainage has been always the greatest handicap and a constant barrier for a successful agricultural concern,. The case has precedence in Argentia region called Pampas, where the soil drainage during a greater part of the growing season is extremely poor and the drainage properties of the area had never been studied before and never mapped from the point of view of the practical agricultural requirements. Remote-sensors on satellites can afford a significant contribution to map all the standing waters immediately after a heavy rainfall and few days after.

Comparison of the space-photographs and maps of the area immediately after and then with a time interval of a few days would indicate where the most serious drainage problem exists, such determinations can only be made by the contributions of these remote sensors which assess the ground porosity or otherwise and assist in mapping the areas where immediate actions are required, such solutions could not be obtained otherwise.

days to a week after the corn tassels inhibit pollination. Delineation of such areas where tasseling occurs and recording temperatures in such areas will provide better yield predictions.

B — Remote-sensors in satellites could be used to detect crop infestations injuries by insects and plant diseases, effects of soil moisture, salinity, chemical composition and soil texture and ingredients, furthermore and of vital importance is the fact that the proper irrigation time could be determined.

C — Countries with excess or surplus food reserves and agricultural products are constantly searching a better and a more efficient utilization of such wealth resources. This could be achieved through finding a better market or transforming the agricultural products into new products that could easily be consumed. On the contrary countries with deficiencies on food supplies and agricultural products are also constantly searching means and facilities for more and better and efficient production. In both these contradictory and rather extreme situations remote-sensors or bio-sensors on satellites can greatly and tremendously accelerate the collection of data, help processing and analyzing the results for the required objectives which would ultimately promote the national economy, derive far more efficient and advantageous income from capital investment and a still far more material and psychological benefit to the deprived masses of population and in urgent need for even the most elementary necessities of life.

D — In the more highly advanced productive agricultural nations, the most important and main contribution of the earth resources satellites would be a timely information on soil, water, meteorological elements and atmospheric conditions which could be ultimately fed through the computers for perfect and accurate planning of the future projects. In such cases the producers have to treat the problems mathematically and the statistical data will guide them on their future plans and objectives.

E — SPACE CONTRIBUTIONS TO AGRICULTURAL REFORMS

1 - THE CRITERIA TO APPLY MODERN SPACE SCIENCES TO AGRICULTURAL PROBLEMS.

The economic development of many countries depends primarily on agricultural reforms, research and efficient use of natural resources. Naturally such agricultural reforms and development projects involves planning, designing and programming which necessitates collection of information, interpretation and data processing and the most efficient utilization of the results with due consideration to the basic requirements. Such programs would be only effective, if proper administrative methods and procedures are applied, such means and implements would be the earth resources satellites family. In the field of agriculture there are quite a number of specific applications which deserve consideration and only a brief discussion of their merits presents cases of utmost interest.

A — In mosoon areas such as countries in South-East Asia, the crop yields are to a large extent dependent on the initial rainfall preceding the monsoon period. This time-interval varies over several weeks in different regions and the rainfall pattern occupies areas up to 20 square kilometers. This rainfall is always characterized by a considerable surface temperature decrease. Delineating such areas through mapping during the critical rainfall period can substantially increase the reliability of crop yield predictions and significantly improve crop conditions. Better yield predications are expected in areas subjected to temperature rises up to 40° C several

e — Publishing or organizing the publications of directories, bibliographies, abstracts and reviews related particularly to space training (fellowships, courses, congresses, conferences, etc) .

f — Providing fellowships and travel grants.

5 — INTERNATIONAL ATOMIC ENERGY AGENCY

Provides training in fields of relevance to outer space research such as nuclear physics, nuclear reactors, health physics and waste disposal.

6 — EUROPEAN SPACE RESEARCH ORGANIZATION

a — Provides fellowships for nationals of member states.

b — Organizes scientific round-table conferences, summer schools and colloquia.

7 — INTER - AMERICAN COMMITTEE FOR SPACE RESEARCH

a — Has concerned itself with exchange of infoımation, joint programs of research, teaching and educational matters.

b— Has organized a Latin–American School on Space Physics.

8 — PRESENT FACILITIES ARE INADEQUATE

Available facilities are unfortunatelv rarely suited to the needs of the developing countries.

Future training programs may therefore require to be undertaken under the aegis of the United Nations through a committee or commission whose task would consist primarily in :

a — Co-ordinating the training facilities offered by the states leading in the space efforts.

b — Examining the present training needs and providing the necessary expertized personnel in this domain, if requested.

c — Supervising the training programs and suggesting new directions of training, should the need arise.

d — Organizing United Nations sponsored conferences, symposia and training couıses.

D — SPECIAL INTERNATIONAL EDUCATIONAL FACILITIES

Apart from the facilities available within the frame-work of national space activities, international and regional organizations also have programs for education and training in the fields of the peaceful uses of outer space such as :

1 — UNITED NATIONS

Facilities available at the United Nations sponsored Thumba Equatorial Rocket Launching Station (TERLS) in India.

2 — INTERNATIONAL TELECOMMUNICATION UNION

a — Organizes Seminars

b — Prepares manuals on subjects of special interest to developing countries.

c — Provides fellowships and expert instructors through the United Nations Development Program (UNDP).

d — Acts as the executing agency for fifteen training centers, UNDP-Special Fund Projects, - scattered throughout the world.

e — Provides assistance in the provision of training facilities at the experimental satellite earth station at Ahmed - Abad, India.

3 — WORLD METEOROLOGICAL ORGANIZATION

Organizes seminars on the interpretation and use of data obtained by meteorological satellites.

4 — UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION

Undertakes a wide range of activities concerned with the education and training of scientists at all levels, including summer schools for young astronomers.

Considering the fact that regardless of whether education and training of this kind is carried out on a bilateral, regional or international basis, it appears that centers established for this objective in the near future can assist materially in assuring greater participation by the developing countries which are already more or less active or will soon appear on the horizon.

Reports from TERLS (Thumba) and CELPA (Mar de l'Plate) on training facilities provided reveal continued sponsorship of these ranges of possibilities, – likewise reports indicate the availability of the San Marco and Kourou ranges for cooperative projects and training.

Some universities have organized departments of Space Sciences. The impact of space exploration on educational curricula in secondary school education, the complexity and pioneering nature of space efforts has demanded research and developments in nearly every engineering and scientific disciplines.

NASA Technology Utilization Program is the most active element in the Technology Transfer.

This program being responsible to bring the technological developments quickly to the attention of the people in industries, governments and universities. Space Age is providing the developing countries with means and facilities to jump over several steps in the traditional ladder leading from manual macrotechnologies to the automated micromethods.

In order to materialize such concepts, specialized techniques are to be adopted and consequently new education and training in the various disciplines are imperative.

This is of particular interest to the developing countries where they suffer from shortage of personnel and expertized staff.

C – REGIONAL TRAINING CENTERS IN SPACE SCIENCES

Regional training centers have been organized to offer such courses which are of great importance to the developing countries with due notice to their specific requirements.

Some of these facilities could be cited:

1) Of particular interest is the newly founded Experimental Satellite Communication Earth Station in Ahmad-Abad, India with the assistance of the special fund of UN development program. The station promises to fill the already existing gap by providing one of the most important needs of the developing countries.

This station will provide practical training courses in operating and maintaining ground stations and offers two distinct and different training courses:

a — A highly advanced course for scientists and engineers dealing with space communication systems.

b — Training courses for maintenance personnel which will cover all aspects of instrumentation, the equipment and processing used in communication satellite ground stations.

As a complementary program for the two forementioned projects, arrangements have been made with US for the experimental stations to carry on tests on the various experimental phases of the courses with satellites launched by the US.

2) The Government of Poland has proposed an international training scheme as the first step towards active international space collaborations. Noting that a shortage of technical specialists was probably the most important handicap, or the simple barrier for some countries for participation in space projects, this proposal has been met with the greatest interst.

facilities and the curricula offered in different centers and in different countries is available through UN Authorities.

Amongst the most important of such centers are the following:

1) The European Space Research Organization ESRO, offers educational programs which include scientific progıam fellowships for experienced researchers to work in European Space Institutes.

2) European University Student Fellowship for post-graduate training in the space disciplines, as well as summer schools in space sciences and technology and the special colloquia and symposia.

3) The US National Aeronautics and Space Administration programs offer the following educational and research facilities:

a – International University Graduate Courses on Space Sciences.

b — Post-Doctoral Fellowhips on Space Sciences.

c — Post Doctoral and Senior Post-Doctoral Resident Research Associates

d — Fellowships and training in connection with NASA cooperative projects with other countries.

4) Soviet Union and East European Programs including symposia , seminars and summer schools etc.

5) Space Science Center in Thumba Equatorial Rocket Launching Station in India.

6) Latin American School on Space Science and Space Physics in Bariloche, Argentina.

7) World Meteorological Organization facilities in which periodic workshops on meteorological satellites are organized.

8) Communication Satellites Techniques organized by the International Telecommunication Union.

and training in subjects related to peaceful uses of outer space deserves consideration.

Offers by the US and quite a number of European countries to provide a limited number of free fellowships and training courses to applicants from developing states recommended by UN is being welcomed.

It is admitted that each country has its own specific space educational and training programs compatible with the community means and requirements. While it is not possible to devise a unique or comprehensive program for all, but the necessary training courses could be systematically analyzed and recommended.

2 — ANALYSIS OF TRAINING POSSIBILITIES

1) Training courses to be offered at the graduate and post-graduate levels in space sciences and the related technological developments.

2) Active participation in space science projects and research

3) Training in optical and radio tracking means and facilities.

4) Training in pay-load construction and testing.

5) Training in data processing and analysis.

6) Training in space application disciplines particularly in meteorology, navigation, earth resources, education, communication, cartography, geodesy etc.

3 — SOURCES OF TRAINING POSSIBILITIES

Nowadays through international cooperations many educational and training courses and training programs are available on a bilateral or multilateral, regional and international basis, and a complete list of such

problems on a global scale and the coherent curiosity to find the unknowns surrounding them.

10— It is practically impossible to effect successfully any space project in a developing country without basing it in major part within the frame-work of the universities and scientific institutes, although governments and private industries will be seriously leading the financial aspect of the project, but the driving talents are the university professors and experts. If success is to be achieved,

Government-University-Industry Complex

must be vitally concerned with all aspect and particularly the managerial phase of the programs and without the assistance of university leadership very little can be achieved or expected.

B — INTERNATIONAL TRAINING FACILITIES IN SPACE SCIENCES

I — PROPOSALS BY SOME EXPERTS

Recent proposals submitted by several governments to the United Nations Commission on the Peaceful Uses of Outer Space indicates how international cooperation might be of utmost value in training and education on space problems and space results which plays such an important role in modern civilized communities. After analyzing the situation it has been found that the lack of sufficient trained personnel and experts was probably the major factor preventing many countries fiom starting their own space programs or participating in such international projects. There are also numerous opportunities for the samller countries to cooperate in space projccts on a bilateral basis with any one of the space-powers in which full scale international cooperation is deemed of utmost value.

The opportunities already available in various countries for education

6— University grants would facilitate the flexibility of the research projects, – a fact evidenced through NASA grants to space research problems, while guaranteeing the full support and advisory capacity of the professors in handling problems where new challenges are posed by space exploration and research and the coherent intricated problems.

7— The impact of modern space sciences such as astronomy, astrophysics, celestial mechanics, cosmology, cosmogony, radio astronomy, laser astronomy, plasma physics, astrophysical plasma, astrodynamics, astro–thermodynamics, astroelectronics, astrobotany, astrobiology, astrobacteriology, astropsychology, astrophobia, astrohypnology, astroprobability, astrotopology , space medicine, space hygiene, space chemistry, space law, space ecology, space hypersonics, space ultrasonics, space metallurgy, space bionics, space gerontology, magnetobiology etc. nowadays constituting the major educational curricula of the universities, can be judged by the number of papers, thesis and articles constantly appearing in many countries, they represent a vivid example of the world academic interest to the development of such sciences which will promote the general cultural standards of community life in the developed and the developing countries. It is of utmost importance to visualize that the modern facilities for data processing and computer technology nowadays at the disposal of the corresponding researchers has increased the efficiency of research results by factors of hundreds and the competency of the researchers by factors of thousands.

8— It is of great interest to conceive that the inspiration of the youth in the developed countries to work on space programs in universities and research institutes may be more crucial and decisive than in the developing countries.

9) Space exploration and research, although at the moment very limited to the developing countries and much on a smaller scale than the developed countries, but the driving element in the countries in the development are the inspiration of the young generations to tackle the modern global

projects and activities of the countries. In the past few years only in USA some 200 universities were involvd in the space projects absorbing some tens of thousands of researchers on 1500 research projects.

3 — Universities in the developed countries in such adventurous projects as sending men to Moon or Mars are real partners to any human achievement in the corresponding fields. Since the implications of such projects are of utmost importance to the developing countries, – some description and analyses of the role of universities might be useful.

4 — It cannot be denied that both in the developed or in the developing countries the most knowledgeable and talented sections of a community are naturally concentrated in the academic centers and universities. Based on this concept only large scientific projects should be carried out under the guidance and leadership of university professors or senior research staff. Universities are the technological backgrounds of the nations and without this cooperation and collaboration very little can be achieved and this has been proved in the recent successful space missions. While the training of graduate engineers and scientists in the new scientific fields of technologies are the greatest responsibilities of the universities, the role of the senior staff and professors in a consultant or advisory capacity to industry and governments, in particular to space research projects, cannot be under estimated.

5 — Science policies of the countries are usually designed, formulated, processed and duly analyzed in Institutes of highei education. This has been proved in NASA contracts with American Universities and Research Laboratories and Organizations. It is the obligation of the universities to meet the general future research requirements of the communities either in personnel or project planning and based on such concepts all the research facilities should be provided at graduate levels, particularly in the field of aerospace technology.

4 — GENERAL SPACE EDUCATION

A — UNIVERSITY EDUCATION AND THE SPACE AGE

Science and technology are the fastest growing activities throughout the world of today and the universities ought to be considered as the prime source of new knowledge and the highly trained personnel, – so vital and essential elements to the advancement of modern aerospace technology.

Some Basic Facts Deserve Attention

1 — The aerospace technology complex taken from the preliminary and theoretical or the mathematical stages to the more complicated development and production phase could not have been a success without scientific background, initiatives and talents of knowledgeable academic staff and university scientists with profound fundamental knowledge, experience and technological resources, – without such assets no advancement could be expected. Once again we are confronted by the well known dilemma that science and scientists are unintentionally leading the scientific development and technical projects of the world and in this respect they are formulating, whether willingly or otherwise, the destiny of future generations of mankind.

2 — Knowledge, Experience and Information are the background and the nervous system of the community complex called

" University - Government - Industry "

which governs, controls and guides the most important development

کبری ، قدّس سرّه ، بدو کتابتی فرموده مشتمل برین‌معنی که مرا درخوارزم‌بودن‌خوش نیست ، ازخوارزمیان چیزی نیاید ، دردین بی اعتقادند و دردانستن معنی بی استعداد ، ودر رفتن راه طریقت بی قوّت .

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم . الحمد لله رب العالمین . والصّلوة علی نبیّه محمّد وآله اجمعین . وسلام‌الله علی سیّدنا ومولانا الشیخ الامام الاجلّ الحافظ ، محیی السّنة والطریقة نجم الملّة والدّین ، شیخ‌الاسلام‌والمسلمین ، قطب‌الاولیاء صفوةالله سلطان‌المحقّقین ، ورحمةالله و برکاته ، بحمدالله که به واسطهٔ یمن همّت وحسن تصرّف وولایت شیخ ، متّعناالله‌بطوله ، آفریدگار وپادشاه جلّ جلاله آن دیده کرامت کرده که نهایت افتقار به‌آن حضرت و ولایت دریافت ، کمال مراتب آخرت وسیلت آن باز دیده شده‌است . و توان دانست که چون احتیاج به‌واسطه‌ای درسرای‌آخرت اثبات افتد درسرای دنیا چه ا [فتد، که] « الشیخ فی قومه کالنبیّ فی امّته » به‌حقیقت همان‌نسبت احتیاج که [به] پیغمبراست دردنیا وآخرت [برای] هرکه واسطهٔ حضرت نبوّت‌است حاصل باشد. لیکن چون‌راه‌او ... واسطه حسن او . . . معاملت ولایت برگشاده شد و طریق استفادت و افرازآن دریای بی ساحل مسلوك گشت ، اگر از راه ظاهر اتصالی‌که در نظر تحقیق مجازی صرف افتد اتّفاق‌نیفتد درآن ماءالحیوة شایبهٔ تکدّری تصور نتوان‌کرد . واقعهٔ اویس قرنی وتخلف او از حضرت نبوی گواه عدل این تحقیق است اگرچه نزاع ظاهر وداعیهٔ سنیه فرض ملازم‌است ، و متقاضی بی فتور . امّا چون حرکت مشوّش جمعیت باطن طایفه می‌شود که رعایت‌احوال جمعیت‌ایشان به‌حکم آفریدگار ، سبحانه وتعالی ، فرض‌وقت گشته‌است ، واشارت شیخ رضی‌الله عنه ظاهراً وباطناً بدان پیوسته ، هروقت که آن‌اندیشه درجنباند این معنی مسکن آن نایره‌گردد . بااین همه درین وقت که امام برادر فریدالدین حکّاك ازان حضرت باز رسید ، وتشریف خطاب بزرگوار بدین‌ضعیف رسانید ، چندان‌سلسلهٔ طلب درجنبانیدکه عنان تمالك و تماسك از دست اختیار بیرون خواست رفت . امّا

همان مانع تسکین پیدا آمد ، تا برآن قرار افتادکه حالیا به جانب نسا بیرون‌رود ، وخللی

که بدان طرف به سبب[1] غیبت ایشان افتاده‌است برگیرد، واحوال طالبان‌را که ازفتنهٔ خراسان تشویش یافته بود به خلوتی مضبوط گرداند، و روی به خدمت نهد، و تحصیل سعادت دوجهانی‌را به‌دریافت آن خدمت تجدید کند، وظاهررا که مدتهاست که‌درغیرت باطن‌است بدان اقبال مشرّف گرداند [شمّه‌ای] ازملالتی خاطر که درقلم آورده بودند، آتشی دردل‌و جانم زده‌است این‌ضعیف‌را ازآب‌روشن‌تراست که مقربان‌آسمان‌را بینائی کمال آن خواجه نباشد، تا به بازماندگان زمین وگرفتاران طبیعت «اولئک کالانعام» چه رسد. شعر:

قدر چو تویی زمین چه داند   کان قدر به‌آسمان دریغ است

این ضعیف‌را جان‌و [دل] و تن فدای راه آن یگانهٔ جهان‌است، بگواهی خدای و جملهٔ ملایک وپیغمبران و جملهٔ اولیاء تا به خانقاه چه رسد. این ضعیف برعقب این خدمت می‌رسد، ان شاءالله تعالی، تا درخواست کند، ونیاز ظاهر وباطن عرضه دارد، تا باشدکه حقّ، سبحانه وتعالی، اندران شیخ‌را به ارادت درجنباند، وباجملهٔ فرزندان ومریدان روی به خراسان‌نهد، وهربقعه‌که اختیار فرماید خواه درنیسابور وخواه درمرو دران نزول فرماید. و این ضعیف را دستوری دهد، تا خدمت را درمیان دربندد، و به‌فرق سر بایستد، وتاآخرعمر خودرا آسایش دین‌و دنیا حاصل گرداند واگرچه ازخود بنده ظاهرالوقع آسایش نتواندکرد، ویامصلحت دینی واشارت غیبی بران داردکه‌این ضعیف‌را به‌طرف دیگر فرستد؛ بروفق فرمان مگر انقیاد برمیان بندد، ان‌شاءالله تعالی. وصلّی‌الله علی محمد وآله اجمعین.

(۳)

هذه رسالة شریفة وشجرة مبارکة کتبها الشیخ الامام سلطان ارباب‌الکشف والالهام ابوالجنّاب نجم‌الدین الکبری للشیخ رضیّ‌الدّین علی لالا، قدّس‌الله روحهما وزادفتوحهما.

---

۱ - اصل: طرف نسبت.

بسم الله الرّحمن الرّحیم. الحمد لله ربّ العالمین. والصّلوة علی سیّدالمرسلین محمّد وآله اجمعین.

امّا بعد یقول اضعف عبادالله تعالی، احمد بن عمر بن عبدالله الصوفی: لبست الخرقة من سیّدی وشیخی شیخ الوری اسماعیل [بن] الحسین بن عبدالله القصری، قال: لبست الخرقة من الشیخ محمد بن مالیکی[1]، قال: لبست الخرقة من داود بن محمد المعروف بخادم الفقراء، قال: لبست الخرقة من الشیخ ابی العباس ادریس، قال: لبست الخرقة من ابی القاسم بن رمضان، قال لبست الخرقة من ابی یعقوب النهرجوری، قال: لبست الخرقة من ابی یعقوب السّوسی، قال: لبست الخرقة من عبدالواحد بن زید، [وهو] تلمّذ علی ابی الحسن البصری فی العلم، ولبس الخرقة من کمیل بن زیاد، والحسن البصری تلمّذ فی العلم علی علیّ بن ابی طالب، کرّم الله وجهه، ولبس کمیل بن زیاد الخرقة من علیّ بن ابی طالب، رضی الله عنه، ولبس علیّ بن ابی طالب الخرقة عن رسول الله. ولبس الخرقة منّی الولد الاعزّ الاکرم الورع المتقی الزّاهد الشیخ رضیّ الدین علی لالاء السّعید الجوینیّ، احسن الله توفیقه، وجعل الاولیاء والاصفیاء والانبیاء فی الجنة رفیقه، وحسن[2] اولئک رفیقا. واوصیت بثلث کما اوصی رسول الله، صلی الله علیه وسلّم، اباهریرة: ان یصلّی رکعتی الضّحی، وان یصوم ثلثة ایّام من کل شهر، وان لاینام الّا علی وتر. واوصیت بحسن السّمت والسّداد، وان یدیم ذکر الله تعالی وقراءة القرآن واصلاح ذات البین وایصال الرحمة والنفع الی الخلق. فقد قال، علیه الصّلوة والسّلام: خیر الناس من ینفع الناس. وان یکون متّبعا کتاب الله تعالی وسنّة رسول الله، صلّی الله علیه وسلّم، فیما یعنّ له من الحوادث، وان یعفو عمّا ظلمه، ویعطی من صرفه، ویحسن الی من اساءالله، فانه دأب الصالحین. ولا یخوض فی الکلام، ویدع المبتدعین. وان قدر ان یقوم الی الصلوة قبل ان یطلع علیه فحسن، فانّه دأب المحبین. وان یخدم رجال الله الّذین لاتلهیهم تجارة ولابیع عن ذکر الله واقام الصّلوة وایتاء

۱- در تذکرة المشایخ آمده: محمد مانکیل، نیز در اوراد الاحباب (ص۲۷).

۲- اصل: والحسن.

الزّكوة ، وان ياخذ نفسه بالعزائم لايمسّها بالرخص ويجتنب الفساد ، فانّه مطعن ، والعجب فانه مهلكة . وان يختار الايثار [على] الشحّ ، فانّه خاصيّة امّة محمّد ، صلّى الله عليه وسلّم ، ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة . وان يختار الخلوة على مخالطة النّاس ، فانها انجح فى هذا الزمان لكثرة الاخوان السّوء والخلّان ، وقد قيل : الخلوة خير من جليس السّوء . ويرضى عن الله فى السّرّاء والضّرّاء والشدّة والرّخاء . وان يفوّض اموره اليه ، فيقول اذا اقبل عليه الضرّ والشدّة : الحمد لله على كلّ حال ؛ واذا اقبل عليه السّرّاء والرخاء : الحمد لله الّذى بنعمته تتم الصالحات . وفيه كفاية .

وقد لبست خرقة التبرّك من الشيخ ابى ياسر عمّار بن ياسر بن مطر بن سحاب ...[1] ... (افتاده)

١- در مصباح الهداية (ص ١٥٠) و اوراد الاحباب و فصوص الاداب ابوالمفاخر يحيى باخرزى (ص ٢٣) از خرقه گفتگو شده‌است . در اسناد تلقين الذكر همين اوراد الاحباب (ص ٢٨ ديباچه) چنين آمده‌است : «وهو (نجم‌الدين الكبرى) اخذه عن الشيخ ابى ياسر عمار بن محمد البدليسى بمدينة اخلاط» در جنگ موزهٔ آركئولوژى تركيه ش ٨٦٢ (فيلم ١٠١ دانشگاه ص ٤٠٨ فهرست ميكروفيلمها) مورخ ٩٣٥ گردآورى شريف بن على حسنى (٦٨د) سلسلهٔ عرفا بدينگونه يادشده‌است: اسحاق ختلانى، سيدعلى همدانى ، محمود مزدقانى، علاءالدوله سمنانى ، نورالدين عبد الرحمن اسفراينى ، احمد ذاكر جوزقانى ، على لالا ، نجم الدين كبرى ، عمار ياسر بدليسى ، ابوالنجيب سهروردى ، احمد غزالى، ابوبكر نساج ، ابوالقاسم كركانى ، ابو عمر مغربى ، ابوعلى كاتب ، ابوعلى رودبارى ، جنيد بغدادى، سرى سقطى، معروف كرخى ، امام على رضا ، امامان ديگر شيعى تا پيامبر .

اين دو سند تنها در فرائد غياثى نسخهٔ خطى دانشگاه آمده و ناقص است. در شرح احوال عطار فروزان فر (ص ٢٢) ازاين ياد شد است .

(٤)

هذه رسالة شريفة فی اجازة الارشاد

من نتائج انفاس قدوة الاوتاد الشيخ مجدالدين البغدادی

للشيخ السّالک النّاسک الشيخ رضیّ الدين علی لالا قدّس الله روحهما

شیخ مجدالدین بغدادی را بعد از تکمیل که شیخ نجم الدین کبری قدّس سرّهما به‌خراسان حواله فرموده‌بود ودرشهر نیشابور ساکن می‌بود، وخوارزمشاه که پادشاه باجاه بود اورا به اکراه واجبار به‌خوارزم استدعاء نمود وهمراه برد، ودرخانقاهی که به‌اسم او بناکرده بود اجلاس فرمود. واین شیخ مجدالدین ابتداء که به‌دولت ملازمت [وسعادت مصاحبت شیخ نجم الدین کبری مشرّف ومستسعد نگشته‌بود، ملازم پادشاه‌خوارزم می‌بود، واو پسر طبیب خوارزم شاه که خلیفه بداورا، و اورا بابرادر او جهت دارالشفای خوارزم شاه به خوارزم فرستاده بود، وایشان همه مردم دانشمند وفاضل بودند.

القصّه شیخ نجم الدین شیخ مجدالدین‌را تربیت فرمود، وراه نمود، واو از کاملان عصر گشت، [ترك] ملازمت سلطان ودارالشفاء [کرد. بعدازمرتبهٔ تکمیل] شیخ رضیّ الدین علی لالا، قدّس سرّهما، خرقه‌ای فرمود، و هزار میخی[1] لطف نمود، واین شجره نوشت:

[نسخهٔ اجازتی که سلطان المشایخ مجدالدین البغدادی قدس الله سرّه العزیز جهت شیخ المشایخ رضی الدین علی لالا روّح الله روحه نبشته‌است][2].

بسم الله الرّحمن الرّحيم. الحمد لله ربّ العالمين والصّلوة علی نبيّه محمّد وآله اجمعين.

قال الله تعالی: «وماكان المؤمنون لينفروا كافّة، فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة

---

۱ - در اوراد الاحباب (ص ۳۱ و ۳۲) یادی از خرقهٔ هزار میخی شده‌است همچنین در تذکرة المشایخ که در همین‌جا بچاپ رسیده‌است.

۲ - این عنوان از نسخهٔ پاریس است.

لیتفقّهوا فی الدّین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلّهم یحذرون» آستانهٔ حضرت صمدیّت در علو چون غایت کمال داشت ، حظوظ وادراك خلایق در حرمان و نایافت و عجز تعبیه افتاد ، کی «العجز عن درك الادراك ادراك» . پس آفریدگار سبحانه وتعالی به محض عنایت بی علّت طایفه‌ای‌را ازبنی آدم برگزید وایشان‌را واسطهٔ حضرت گردانید ، تا ضعیف جگرانی که طاقت حرف ندارند ، چون تهمت شائبهٔ صورت بشریّت ممزوج گردد ، ازان برخوردار توانند شد . وهمین نسبت درحقیقت کمال وسایط نیز معتبراست ، تاچون خورشید نبوّت ازسیّد اوّلین وآخرین ، صلوات‌الله علیه وسلامه ، درافق حقّ تعالی طلوع کرد[1] ، جان عاشق پیشهٔ صدّیق در هوای تصدیق ذرّه صفت در رقص آمد . باز چون کار ولایت عثمان و غیر او رسید ، وتاب تابش آن آفتاب نیاوردند ، آن کمال‌را درصورت واسطگی صدّیق تعبیه کردند ، تامناسب مزاج آن ضعفاء گشت ، وبدان وسیلت ازحضیض بازماندگی روی به ذروهٔ کمال قبول آوردند . لیکن چنانکه علوّ مرتبه درحقیقت مانع ادراك گردد ، تاچنانکه کاملان در افادت حقیقت خلقیت‌را محتاج وسایط شوند ، غیر ایشان اگرچه ازان کمال محروم مانند [دررسانیدن فواید به‌غیر چون دوری درمیان‌افتد، محتاج وسایط گردند . و اشارت حقّ سبحانه وتعالی در بیان «وما کان المؤمنون لینفروا کافّة» بدین حقیقت‌است ، تاطایفه‌ای که درایشان استعداد قبول باشد مرد وار قدم در راه نهند ، و به داعیهٔ همّت خودرا بدان مرتبه رسانند ، که فایدهٔ اصل به فرع توانند رسانید که «ولینذروا قومهم [اذا] رجعوا»] .

فرزند عزیز دین این [ضعیف شیخ‌علی (=لالا) اعلاه‌الله مدتهاست تاانس صحبت این ضعیف یافته‌است ،] و از حقایق امور دینی بهره مند گشته ، و به تازگی تجدید عهد [واجب شناخت ، ونزدیك این ضعیف] آمد و حکم صحبت‌را مسجّل گردانید . بعداز استخاره واستجازه اشارت وقت آن اقتضاء [کرد که اورا] بازگردانیده شود ، تاچون [به مقام] اثر صدق ارادت بازیافته‌است ، و ازفقه دین برخوردار گشته ، چون به مقام

١- نسخهٔ دانشگاه : کند .

خود باز رسد ، به قدر طاقت و استطاعت خود از عهدهٔ «ولینذروا قومهم اذا رجعوا» بیرون آید ، وخلق‌را به معاملت از زندگانی تنبیه واجب داند ، وزفان حال‌را گویاتر از زفان قال گرداند ، چه قال درمحل اعتراض اغیاراند ، وحال به قوت سلطنت آفت انکار واعتراض ازباطن بیگانه وآشنا محوگرداند . و اگر طالبی‌را صدق ارادت درجنباند ، و بعد مسافت مانع عجز بشریت اوگردد ، تا بدین ضعیف نتواند رسید ؛ ترتیب کار وتدبیر پرورش چنانکه دیده‌است ودانسته درپیش او نهد ، و اورا درصحبت و خلوت ازآفات و کدورات پاك گرداند ، واز بیگانگی به‌آشنائی رساند . واز راه خدای مداهنت نکند ، و درتقریرحق جانب‌مدارات فرو نگذارد ، ومراقبت احوال کسی که بدو پیوندد به‌مراقبت کند ، ودرهمهٔ احوال از حول وقوّت خود متبرّی باشد ، و هرنسیم سعادتی که از مهبّ عنایت در ولایت خود بازیابد ، آن‌را معلول هیچ تصرّف نشناسد . ومریدان‌را تادرصحبت تمام نیابد ، شایستهٔ خلوت نشناسد ، ودر رعایت جانب طالبان خودرا ازشره نگاه‌دارد ، واین عهده‌را تکالیف هرچه تمام‌تر تصور کند . وروز قیامت [خودرا مسئول شناسد] .

وبدان که اجازتی تصرف درقلم آمد ، تااثر خیری منتشر گردد ؛ وبرکت دین متین [محمدی به‌خلق] رسد . خودرا برهیچ کس ، کاینا من کان ، خصوصا برنومریدانی که بدین ضعیف پیوندند ، مر[جحّ ندارد ، و] درجلوهٔ عروسان ازجمال نظارگیان غافل نماند . و نشست و خاست و گفت و شنید [از شایبهٔ] هوا ونفس پاك دارد . و تا به دل به حضرت بازنگردد ، به زفان هیچ نگوید . ودراوقات وصیّت [وتنبیه] پیوستگان ، دعای ارواح مشایخ وصلوات برارواح مقدّس انبیاء علیهم السّلام برخود واجب شناسد . واشارت باطن دائماً با[صورت] شریعت وحقیقت روشن این ضعیف موازنه می کند ، تا به‌حقیقت بدعتی یاتصرف مذمومی مبتلا نگردد . وتقوی وخشیت‌را شعار و دثار خود سازد تااز[معاملات] خود دردنیا وآخرت برخوردار باشد ، ان شاءالله تعالی . حقّ سبحانه وتعالی اورا و دل [عزیز] اورا درحفظ خود بدارد ، و امداد لطف و عنایت خود منقطع مگرداند ، بحقّ محمّد صلی‌الله علیه [وآله ، اجمعین وسلّم] کتبه الفقیر الی[الله] شرف بن المؤید البغدادی

[حامدالله تعالی ومصلّیا علی نبیه .][1]

(۵)

هذا السّواد منقول من خط السعید الشهید

قطب الراحلین مجد الملة والدین مقتدیٰ اهل الطریقة والحقیقة

شرف بن المؤید البغدادی ، قدّس الله سرّه

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الحمد لله ربّ العالمین . والصّلوة علی نبیّه محمّد وآله اجمعین . وسلام الله تعالی علی الولد العزیز شمس الدین شهاب الاسلام افتخار الاصحاب معین الفقراء ، ورحمته وبرکاته .

آرزومندی به‌مشاهدهٔ انیس (؟) نه چندان‌است که درعبارت توان‌آورد. حقّ سبحانه وتعالی طریق ملاقات برنیکتر وجهی مقرون رضای خود گشاده گرداناد . این تحیّت بیست‌و یکم ماه شوال اصدا افتاد ازحال‌سلامت. وچون روی‌آمدن خراسان‌نبود، دل برمقام خوارزم نهاده آمد. «لعل الله یحدث بعد ذلک امرا» .

پیش‌ازین بردست زعیم ابوالقاسم مطوّل نوشته آمده‌است آنچ حادث شده بود آنست که ازنسابور قریهٔ ارحد نبشته بود که خدمت‌خانقاه‌لنکران برخادم یعقوب قرار گرفته‌است . دل مشغول شد تا چه حادث شده‌است . وفرزند علی‌لالا کجاست، و بچه سبب خدمت بتو تفویض افتاده‌است ؟! اگرایدر علی بودست ، وخانهٔ او دران؛ سخنی نباشد . اما اگر برخلاف رضای اوست ، واورا دل ماندگی ظاهرشده‌است ؛ البته نشاید

۱- این سند درفرائد غیاثی نسخهٔ ش۴۷۵۶ دانشگاه تهران ونسخهٔ ش۴۱۵۵/۱۲۳ ایاصوفیا (فهرست فیلمها ۱۴۵) و مجموعهٔ ش s. p. 1356 پاریس (بلوشه۱ : ۱۲۲ ش۱۵۹- فهرست فیلمها ص۵۴۳) هست و از روی دو نسخهٔ فراید غیاثی در اینجا آمده جز در پاره‌ای جاها که ازنسخهٔ پاریس هم گرفته شده‌است. درمجلهٔ یغما ش۲۱۰ از روی نسخهٔ پاریس چاپ شده‌است . درشرح احوال عطار فروزان فر ص۶۸ ازاین سند یاد شده‌است .

بهیچ وجه معذور نباشد . تاحقیقت تعلق ارادت بدین‌ضعیف تصرّف شیطان‌را بخود راه دهند تاآثار برعاقبت ظاهر گردد ، وخلل دراخوّت دینی که راه بدان انجامد ظاهر گردد. اگر هیچ گونه در میان اصحاب نفاری ظاهر شده‌است یا می‌شود ، نزدیک این ضعیف معذور نیستند که شب بانفار خسبند ، وازپیش برندارند . قدم نهادن درراه جوان‌مردان و رقم دعوی سلوك طریق حقّ سبحانه برخود کشیدن خرد کاری نیست . به ضرورت هرکرا سر صحبت ویاری این‌ضعیف‌است ؛ خصم خود باید بود ، ویار برادر دینی والّا حقیقت برخورداری ازکار برخیزد ، و روز قیامت بدین معامله مؤاخذه شود . هرکه یک روز بیشتر به خدمت پیری پیوست ، اورا مطلقا تقدم‌است . خواجه زادگی ارباب دنیا دیگرست ، و بندگی‌خدای دیگر. صنادید عرب و بزرگان قریش درخواست کردند که مارا ننگ می‌آید که پهلوی بلال و صهیب وگدایان بنشینیم . اگر مارا محلّی علی‌حده ترتیب می‌توان کرد ، مسلمان شویم . غایت شفقت باطن مهتر ، صلوات‌الله علیه ، برعموم خلق میل احدیت (؟) کرد ، تا باشد که بزینت اسلام متحلّی شود ، و ازآتش دوزخ خلاص یابند . حقّ سبحانه‌وتعالی این‌آیت بفرستاد که «ولاتطردالذین‌یدعون‌ربهم بالغداة والعشیّ یریدون وجهه» و این آیت که «واصبر نفسك مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشیّ» ، وایشان‌را درکفر بگذاشت ، ودرآتش روا داشت ، و روا نداشت که گردی برخاطر دوستی نشینند . هرآفت که به ولایت رونده راه یابد میدان از عدم التفاتی رود که به‌گوشهٔ دلهای عزیزان رود . بار دیگر وصیّت اعادت می‌افتد : اجازت نیست تا هیچ کس‌ازاصحاب‌مطلقا بانفار یکدیگرشب پهلو برزمین‌نهند ، به‌این‌جمله حقیقت‌شناسند، وپیوسته پاس دلهای یکدیگر دارند ! واگر واقعه‌ای حادث شود ؛ قاصدی بدین طرف می‌رسد ، واین واقعه بازگویند ، وجز برخطّ این ضعیف برقول وخطّ هیچ کس اعتماد نکنند . هزار هزار دینار بذل کردن درآبادانی‌گوشهٔ دلی هیچ وزن نیاورد اگر ازوجود این ضعیف معتمدی‌را قاصد فرستند ؛ بدان مؤاخذه نخواهند برد ، تا برین جمله روند .

(٦)

منقول من خطّ ید سلطان المشایخ مجدالدین البغدادی قدّس‌الله سرّه

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم. الحمد لله ربّ‌العالمین والصّلاة علی نبیّه محمّد وآله‌اجمعین.

حق سبحانه‌وتعالی فرزند عزیز شمس‌الدین‌شهاب‌الاسلام‌والمسلمین افتخارالاصحاب خادم الفقراء معین الطائفه‌را درحفظ خود بداراد، و به‌کمال مراتب‌طالبان‌حقیقی برساناد. صدهزاران سلام‌وتحیت فرستاده می‌شود، وبدیدار عزیز اشتیاقها حاصل‌است. آفریدگار تبارك وتعالی آنچه به افتاد او درانست کرامت کناد!

نبشتهٔ‌عزیز که به‌دست موفق‌الدین فرستاده بود احوالها معلوم شد. این‌ضعیف‌را ازپسران حموئی وامثال ایشان، درانکاری که کنند، وسافهی (؟) که گویند، وتقبیح صورت حالی که واجب شناسند، عجب نیاید، سنّت الهی برین جمله رفته‌است. الجاهلون لاهل العلم اعداء!

بوجهل‌را دست قضا درکمال جهل وکفر وشرك بدین تخته بندکرد. وعبدالله بن ابی سلول را تصرّف قدر به واسطهٔ نفاق در درك اسفل بدین حرف مقر ساخت. و از حضرت عزت به ولایت باطن مصطفی صلوات‌الله علیه گاه این به لطف و بنده نوازی می‌رسید که «یریدون لیطفئوا نورالله بافواهم، والله متم نوره، ولوکره الکافرون» گاه این دلداری‌می‌پیوست که «ولاتکن فی‌صدرك حرج». آخر بایستی اهل‌صورت وابناء دنیا، اگر ازحلیهٔ عقل دینی عاطل بودندی؛ چون عقل دنیاوی که بدان حجت‌آیت شود، دارند. این‌قدر اندیشه کردند که این‌ضعیف‌فرزند که بوده‌است، ودرایام‌کودکی وعنفوان جوانی خدمت کدام پادشاه‌کردست، ودرخدمت او چه تمکین و قربت داشته‌است. و استیفاء لذت‌دنیاوی‌چگونه میسّربوده‌است؟! تااین‌قدر باری‌بدانند که صورت‌تصوّف به ضرورت خاندان درگردن او نیامدست، و ازجهت جرّ منفعت دنیاوی لباس مردان نپوشیدست، و به دنیا دین خریده‌است، نه به دین دنیا، ودراصناف وانواع هنر وعلومی

که پادشاهان طالب آن باشند ازجملهٔ اهل عصر درمبادی ایام تحصیل ممتاز گشته بوده است، اگر این احوال در خراسان و عراق نداند ندانند، بحمدالله تعالی، این پادشاهان را که نوبت جهانداری بدیشان رسیده است، و ازان در دنیا و آخرت برخوردار بادند، معلوم و مقرراست. وبدانچ تشنیع زده‌اند سجلّ جهل ایشان بسته‌است، هم بکار دین وشریعت، وهم بکار یقین وطریقت، وهم بکار دنیا و مراسم آن. حقّ سبحانه وتعالی داناست که این ضعیف‌را رغبت پیوندد (؟) این خاتون که در وثاق دارد به سبب رغبت او بدین ضعیف وارادت حقیقی او بدو ازجهت متحابان (؟) مختلف پیدا آمدست، و چون در اوّل کرّت به حکم دریوزهٔ دعا نزدیک این ضعیف رسیده‌است. در دوم کرّت تن درنداده‌ام تا بی عقد نکاح باچادر پیشم بنشیند. امّا چون تعلّق به‌پادشاهی داشت اورا میسّر نگشت که آن نکاح علی‌املاء الناس بودی. بااین‌هم این‌ضعیف به‌سمع نظام‌الملک شهید وسلطان ماضی، رحمهماالله، برسانید. اما آشکارا گردانید آن عقد به‌واسطهٔ فرمان الغ ترکان عالم بود. اگر این‌ضعیف بدو چیزی‌نویسد منظوم یامنثور جدّ یاهزل کرا بران شرعا وعقلا اعتراض رسد، معاشرت بازن حلال‌خود ومغازلت وملاعبت ازراه‌طریقت وشریعت وحقیقت مستحبّ‌است. اگر ازین هرسه بی نصیب آید، باری بباید دانست که‌رعایت دل زنی که درنکاح‌باشد ازراه دنیاداری فریفته‌است، وحکمی که جامع فواید دین ودنیا باشد. کدام عاقل بروی انگشت تواند نهاد؟ اگر اعتراض‌جاهلی برمعاشرت این بوده‌است باجفت حلال؛

«اخبرنا الامام ابوالمؤید عبدالکریم بن عبدالواحد الانماطی الخطیب، رحمه‌الله، فیما روی علیه بخوارزم، وانا اسمع، انا الخطیب محمد بن محمد بن ابراهیم الفضلی الزاهد، اناابوالقاسم علی بن احمد الخزاعی، انا ابوسعید الهیثم بن کلیب‌الشاشی، انا ابوعیسی محمد بن عیسی بن سورة الترمذی، نبأ احمد بن منیع، ثنایزید بن هرون، انا محمد بن اسحق عن عبدالله بن عبدالرحمن بن ابی حسین، انرسول‌الله، صلی‌الله علیه وسلم، قال: ان‌الله‌لیدخل بالسهم الواحد ثلثة الجنة: صانعه یحتسب فی صنعته الخبر، والراجم والمدبّر. وقال: ارموا

وارکبوا ، ولان یرموا احب الیّ من ان ترکبوا . کل مایلهوا به الرجل المسلم باطل ، الارمیة بقوسه وتادیبه فرسه وملاعبته اهله فانهن من الحق » .

واگر اعتراض بر رعایت دل پیوند حلال است ؛

« اخبرنا الامام ابوتراب علی بن ابی القسم الفقیهی امام المسجد الجامع بخوارزم ، اناالحافظ ابوالفتح عبدالملک بن ابی القاسم الکروخی ، انا ابو عامر محمود بن ابی القاسم الازدی وابونصر عبدالعزیز بن محمد التریاقی وابوبکر احمد بن عبدالصمد الغورجی ، قالوا انا ابومحمد عبدالجبار بن محمد الجراحی ، انا ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب ، ثنا محمد بن عیسی . ثناابوکریب ، ثنا عبدة بن سلیمان عن محمد بن عمرو ثنا ابوسلمة عن ابی هریرة ، قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : اکمل المؤمنین ایمانا احقهم خلقا ، وخیارکم خیارکم لنسائهم » .

واگر اشکال بر مباشرت حلال خود است که صورت شهوت نفسانی دارد ؛

« اخبرنا ابوالحسن عبدالرحیم بن ابی القسم السعری ، اخبرنا ابوالقاسم زاهر بن ظاهر الشحامی ، انا ابوسعد محمد بن عبدالرحمن الخیزرودی الادیب ، انبأ ابوعمر بن جهان الخیزی ، انبأ ابویعلی احمد بن علی بن المثنی الموصلی ، ثنا ابوسعید القواریری ، ثنا اسمعیل بن ابراهیم ثنا حمید عن انس انّ النبی صلی الله علیه وسلم طاف علی نسائه فی لیلة بغسل واحد » .

حظ دل مردان در اثناء مجامعت از حضرت ربوبیّت زیادت از حظ دل بطالان باشد در اثناء نماز .

واگر اعتراض بر انشاد شعر است وسخن هزل ؛

« لقد اخبرنا الحاج ابوالحسن الشعری ، رحمه الله ، انا ابوالحسن الشعری ، رحمه الله ، انا ابوالقسم سهل بن ابراهیم السبعی ، اناابوحفص عمر بن احمد بن مسرور ، انا ابوعمرو بن جهان ، انا حامد بن محمد بن شعیب ابوالعبّاس البلخی ، ثنامنصور ، وهو ابن مزاحم ، ثناشریک عن سماك عن جابر بن سمرة ، قال شهدت رسول الله صلی الله علیه وسلم اکثر من مائة واصحابه یتناشدون الشعر ویتذاکرون امر الجاهلیّة فی المسجد وربما تبسّم . »

این بغدادی به عروس حلال خود عشق نامه نویسد وجدّ وهزل گوید ، امّامال خود به بندگان خدای دهد . مال حرام اوقاف که حقوق مسلمانان باشد نخورد . حقّ سبحانه وتعالی برین مطّلع است که این حرف چند ازجهت ایمان اصحاب درقلم آمد ، نه ازجهت کمال خود ، تانقصان غیری ظاهر گرداند . اگر تاسرّ دل آن ضعفاء به واسطهٔ انهاء این معانی از راه نبشتهٔ ایشان معلوم نشدی ، این‌حرف نیز درقلم نیامدی . این گدا ازجهت مصالح دینی چون تعلّق به صورت دنیا دارد ، آن فرزند می‌داند که چگونه قلم کشیده می‌آرد . زیراك بحمدالله تعالی چندان استغراق به‌مهمات دلی وخدمت‌جمع احادیث پیغامبر ، صلوات‌الله علیه ، حاصل‌است که نفس‌را یارای و پروای مشغولی به‌امثال‌چنین چیزها نبود . چرا باید که اصحاب به امثال چنین بیهدها متأثر شوند . غرض‌ما آن‌را شاید که دست مال نه پای مال بندگان خدای باشد . باید که هم بران قانون که احترام ایشان می‌داشته‌است ازجهت روان آن جوان مرد که ایشان بدو منتسب‌اند می‌دارد ومال‌خانقاه جمالی وغیرآن رها نکنند تا نه بروفق رضای خدای‌تعالی وشرط واقف خرج‌شود . واگر وقتی حاضرآیند ازبرای آن خصومت نکنند ، ترك آن خانقاه گوید ، از خاصّهٔ خود با خاصّهٔ این‌ضعیف خدمت سگبانان ایشان نکند، ومنت برخود نهد . امسال اندیشهٔ سفر قبله‌است . اما ترکان خاتون اجازت نداد . امید به فضل حق سبحانه وتعالی آنست که وقت حرکت قافله‌را سلطان عالم رسیده باشد ، واجازت حاصل شود ، تاازین مهم غافل نباشد. وچنان باشد که اگر متعدی فرستاده شود، هم دران هفته وجوه راست تواند کرد شکایتی ازپیرعمده وفساد او به سمع این ضعیف می‌رسانیدند . جرم اصحاب راست، چرا باید که درولایت مسلمانان اصحاب یقین‌چنان‌ضعیف باشند که کسی‌را چشم درایشان‌بینند. امّا درامثال این‌معاملات‌دینی جد کنند تاباطن ازآفات تصرفات شیطان‌وهوا پاك‌دارند . این ضعیف ، ان‌شاءالله تعالی ، به تدریج چنان سازد که دران ولایت کس روی مفسدی نبینند تا به معاملهٔ فساد چه رسد .

محنتی دردل این ضعیف ازفرزند قاضی‌القضاة فخرالدین پیدا آمد ، نه ازجهت

ن یرموا احب الیّ من ان ترکبوا. کل مایلهوا به الرجل المسلم باطل، الارمیة فرسه وملاعبته اهله فانهن من الحق».

واگر اعتراض بر رعایت دل پیوند حلال است؛

«اخبرنا الامام ابوتراب علی بن ابی القسم الفقیهی امام المسجد الجامع بخوارزم، اناالحافظ ابوالفتح عبدالملک بن ابی القاسم الکروخی، انا ابو عامر محمود بن ابی القاسم الازدی وابونصر عبدالعزیز بن محمد التریاقی وابوبکر احمد بن عبدالصمد الغورجی، قالوا انا ابومحمد عبدالجبار بن محمد الجراحی، انا ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب، ثنا محمد بن عیسی. ثناابوکریب، ثنا عبدة بن سلیمان عن محمد بن عمرو ثنا ابوسلمة عن ابی هریرة، قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اکمل المؤمنین ایمانا احقهم خلقا، وخیارکم خیارکم لنسائهم».

واگر اشکال بر مباشرت حلال خوداست که صورت شهوت نفسانی دارد؛

«اخبرنا ابوالحسن عبدالرحیم بن ابی القسم السعری، اخبرنا ابوالقاسم زاهر بن ظاهر الشحامی، انا ابوسعد محمد بن عبدالرحمن الخیزرودی الادیب، انبأ ابوعمر بن جهان الخیزی، انبأ ابویعلی احمد بن علی بن المثنی الموصلی، ثنا ابوسعید القواریری، ثنا اسمعیل بن ابراهیم ثنا حمید عن انس انّ النبی صلی الله علیه وسلم طاف علی نسائه فی لیلة بغسل واحد».

حظ دل مردان دراثناء مجامعت از حضرت ربوبیّت زیادت از حظ دل بطالان باشد دراثناء نماز.

واگر اعتراض برانشاد شعراست وسخن هزل؛

«لقد اخبرنا الحاج ابوالحسن الشعری، رحمه الله، انا ابوالحسن الشعری، رحمه الله، انا ابوالقسم سهل بن ابراهیم السبعی، اناابوحفص عمر بن احمد بن مسرور، انا ابوعمرو بن جهان، انا حامد بن محمد بن شعیب ابوالعبّاس البلخی، ثنامنصور، وهو ابن مزاحم، ثناشریک عن سماك عن جابر بن سمرة، قال شهدت رسول الله صلی الله علیه وسلم اکثر من مائة واصحابه یتناشدون الشعر ویتذاکرون امر الجاهلیّة فی المسجد وربما تبسّم.»

این بغدادی به عروس حلال خود عشق نامه نویسد وجدّ وهزل گوید ، امّامال خود به بندگان خدای دهد . مال حرام اوقاف که حقوق مسلمانان باشد نخورد . حقّ سبحانه وتعالی برین مطّلع است که این حرف چند ازجهت ایمان اصحاب درقلم آمد ، نه ازجهت کمال خود ، تانقصان غیری ظاهر گرداند . اگر تاسرّ دل آن ضعفاء به واسطهٔ انهاء این معانی از راه نبشتهٔ ایشان معلوم نشدی ، این‌حرف نیز درقلم نیامدی . این گدا ازجهت مصالح دینی چون تعلّق به صورت دنیا دارد ، آن فرزند می‌داند که چگونه قلم کشیده می‌آرد . زیراك بحمدالله تعالی چندان استغراق به‌مهمات دلی وخدمت‌جمع احادیث پیغامبر ، صلوات‌الله علیه ، حاصل‌است که نفس‌را یارای و پروای مشغولی به‌امثال‌چنین چیزها نبود . چرا باید که اصحاب به امثال چنین بیهدها متأثر شوند . غرض‌ما آن‌را شاید که دست مال نه پای مال بندگان خدای باشد . باید که هم بران قانون‌ که احترام ایشان می‌داشته‌است ازجهت روان آن جوان مرد که ایشان بدو منتسب‌اند می‌دارد ومال‌خانقاه جمالی وغیرآن رها نکنند تا نه بروفق رضای خدای‌تعالی وشرط واقف خرج‌شود . واگر وقتی حاضرآیند ازبرای آن خصومت نکنند ، ترك آن خانقاه گوید ، از خاصّهٔ خود با خاصّهٔ این‌ضعیف خدمت سگبانان ایشان نکند، ومنت برخود نهد . امسال اندیشهٔ سفر قبله‌است . اما ترکان خاتون اجازت نداد . امید به فضل حق سبحانه وتعالی آنست که وقت حرکت قافله‌را سلطان عالم رسیده باشد ، واجازت حاصل شود ، تاازین مهم غافل نباشد. وچنان باشد که اگر متعدی فرستاده شود، هم دران هفته وجوه راست تواند کرد شکایتی ازپیرعمده وفساد او به سمع این ضعیف می‌رسانیدند . جرم اصحاب راست، چرا باید که درولایت مسلمانان اصحاب یقین‌چنان‌ضعیف باشند که کسی‌را چشم درایشان‌بیند. امّا درامثال این‌معاملات‌دینی جد کنند تاباطن ازآفات تصرفات شیطان‌وهوا پاك‌دارند . این ضعیف ، ان‌شاءالله تعالی ، به تدریج چنان سازد که دران ولایت کس روی مفسدی نبیند تا به معاملهٔ فساد چه رسد .

محنتی دردل این ضعیف ازفرزند قاضی‌القضاة فخرالدین پیدا آمد ، نه ازجهت

آنکُ ذوق دنیا ندارد، واصحاب‌را حرمت می‌دارد. اعلام‌دادن این‌حقیقت سنت‌است، اورا اعلام دهند! وفرزند علی‌لالارا بعدازان که سلام‌رساند، بگوید تاگاه‌گاه به‌نزدیکُ او می‌رود، ووقت اورا فتح‌القلب یابد ومنشرح سینه، تخم طلب درمی‌پاشد. جملهٔ اصحاب‌را سلام وتحیت برساند. خواجه امام اجل رشیدالدین نجم‌السالکین لطف فرموده بود و نبشته‌ای فرستاده، منت داشته‌اند، اورا سلام وتحیت برساند، وآرزومندی نماید. اگر دراثناء غلبات حالت وگرمی مجلس از امثال کلماتی که فهم عوامّ بدان نرسد، و بیان آن بروی چنانکُ عقول ایشان‌را شاید متعذّر بود؛ احتراز کند، تا به‌جهت ارشاد اضلال حاصل نیاید. ان‌شاءالله تعالی مثال فرستاده آید، تاهرکه آن‌را تعظیم کند، ودر کارخانقاهها ومحافظت آن وررونق بقاع خیر بکوشد، وحسبة للّه‌را دران شروع کند ودست خویش‌و ازان کسی که اورا ازجهت مهمی نصب کند پاك دارد، چه خوض درامثال‌این‌معاملات شیاطین الجن والانس برانگیزاند تا فواید آن به دل رسد، وازعواید آن محفوظ ماند، ان‌شاءالله تعالی.

(۷)

ولیه الداعی محمود العراقی

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم. الحمد لله وسلام علی عباده الذین اصطفی.

امّا بعد، فانّی احسبکُ یااخی وسیدی، حرّس‌الله مهجتکُ وحاشاك ان‌یکون فی‌الاخاء ظنینا، ومألوفا ضنینا، قد اخللت بحقوق الاخاء، واستحللت عقوق الاخلاء، ورفضت شروط الوفاء، ورکضت فی‌میدان الجفاء، واعرضت عن‌مواجب الصفاء، بینا انت لمهیرة اخای خاطب، و فی حبل ولای حاطب. تسبق الی لبکُ، وتنهمر علی سجیّتکُ ویرجم شیاطین لوعات‌البین شهبکُ. تستخرج بها من کتبی ماضنّ به علی الملوك الصید والقروم الصنادید. فلما ابلغت الی ولائکُ جندی واطلت فی اطرائکُ بمجدی وعقدت علی اخائکُ خضری وانشدت طربا:

یا لکِ من قبرّة بمعمر خلالکِ الجوّ فبیضی واصفری

اذ بدالکِ فولیتنی صفحة الاعراض ، وقابلت انبساطی بالانقباض ، بل اتخذتنی وراءك ظهریـّا ، وحسبتنی نسیا منسیـّا ، فلا کتاب ولا رسول ولا سلام ولا کلام ولا حنین ولا حنان ولا اعتذار ولا ملام . فان کان ذلك لهنة بدرت منی اوجفوة صدرت عنی ، فاوضحها لی . والاعذار لكِ مبسوطة والجفوات عنكِ محطوطة . والا فلیس عقد اخاء مثلی ماتشوطه . فمهلا بعض هذا الدلال مهلا ، ولا اهلا بهذا المال ولا سهلا . وراجع ایـّدكِ الله مطلقة الوفاء ، فانـّها رجعیـّة . واستعدّ للغرامة علی مذهبنا معشر الصـّوفیـّة . ولیکن اول الغرامة وآخرها ان تصح وترقح ماسیأمر بتنقیحه سیـّدنا الصّدر الامام الاجلّ الکبیر نورالدین تاج الاسلام والمسلمین حرّس الله ایـّامه ولا عدمنا اکرامه وانعامه من کتاب المحیط فی شرح الوسیط لخادمه آنـا . نعم وقد بعثت بنسخة کتاب کنت کتبته الیكِ من قبل ، فلم یتفق بلاغه ، فی صحبة الامیر الحکیم فریدالزمان المنجم ، فاطلبه منه ، فانه قمین بالتقصیر والتاخیر . وقبل وبعد ، فالسّلام علیکم ورحمة الله وبرکاته وعلی الاعزّة قبلكِ . وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمین وصلی الله علی سیدنا المرسلین محمد وآله اجمعین[۲] .

(۸)

شجره نامهٔ ادکانی اسفراینی

نجم الدین محمد بن شرف الدین محمد بن احمد ادکانی اسفراینی (۶۹۰ - ۷۷۸) که دریکی ازحصارهای شهرستان اسفراین به‌خاك سپرده شده وازمریدان علاءالدوله سمنانی

---

۱ - در اصل : «جمرة» .

۲ - این سه نامه در مجموعهٔ شمارهٔ ۵۹۸ مجلس (۲ : ۳۵۵) که درفهرست فیلمها (ص ۷۳٤) ازان یاد شده‌است دیده می‌شود .

بوده‌است[1] بیتهایی دربارهٔ سلسلهٔ شیوخ خود گفته‌است که اینک یاد می‌شود[2] :

للشیخ محمد بن شیخ شرف الدین الاسفراینی

این چنین گوید فقیر بی نوا ابن شرف
بو المیامن کنیت و نامش محمد یاد دار
برشمارم نام پیران طریقت یک به یک
تا ز من چون من نمانم این بماند یادگار
شیخ من بی شبهه رکن الدین علاءالدوله‌است
شیخ او آن نور دین حق به بغدادش قرار
شیخ او شیخ احمد و نسبت ورا با جورفان
شیخ او در دل رضی الدین علی لالا نگار
شیخ او شیخ مجد الدین بغدادی و باز
شیخ او خوان شیخ نجم الدین کبری ازکبار

شیخ نجم الدین‌را سه شیخ بوده اسمعیل قصری وشیخ عمار وشیخ روزبهان‌مصری، و هرسه مریدان شیخ ابوالنجیب سهروردی بوده‌اند . اما شیخ اسمعیل یک سند دارد به شیخ مانکیل به خرقة تاکمیل بن زیاد ومی‌رود به امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه .

شیخ او عمار بدلیسی و آنگه شیخ او
بونجیب سهروردی آن وحید روزگار
شیخ او شیخ احمد غزّالی عالی محل
شیخ او بوبکر نسّاج‌است اندر دین مشار

۱ - نفحات‌الانس ص۳۹۷ - خزینة‌الاصفیاء ۲ : ۲۹۰ - سرگذشت علاءالدوله، صدر سمنانی ص۶۰ .

۲ - مجموعهٔ شمارهٔ ۴۷۹۵ ایاصوفیا مورخ ۵ - ۸۵۴ فیلم شمارهٔ ۱۲۹ دانشگاه ص ۴۱۳ فهرست .

شیخ او بی‌شک ابو القاسم که او بود قطب وقت
نسبت او کرکانی پس به او کن افتخار
شیخ او دان تو ابو عثمان وانکه مغربی
شیخ او دان بوعلی کاتب صاحب وقار
شیخ او پس بوعلی رودباری را گزین
شیخ او دان درطریقت آن جنید نام دار
شیخ و خال او سری آن سرور مردان راه
شیخ او معروف کرخی صفدر میدان کار

اما شیخ معروف یک نسبت دیگر دارد به‌سلطان خراسان و می‌رود به‌امیر المؤمنین علی و اولاد او .

شیخ او داود طائی شیخ او بی‌شک حبیب
نسبت او با عجم گر در عرب بودش قرار
شیخ او مر تابعین را پیشوا نامش حسن
بصری اورا نسبت مشهور اندر هردیار
شیخ او دان تو امیر مؤمنان نامش علی
شاه مردان شیر یزدان صفدر دلدل سوار
شیخ او پیغمبر آخر زمان مقصود حق
از زمان و از مکان و رفعت این نه حصار
مفخر اولاد آدم صدر و بدر هردو کون
نام پاك او محمّد رحمت پروردگار
باد بر جان و روان پاك او وز بعد او
بر روان پاك اصحابش درود بی شمار
وانگهی بر پیروانش تا به روز رستخیز
بر طفیلی شان بدین بنده که هست امیدوار

یارب ازفضل وکرم بروی ببخشایی و باز

برعزیزی کوکند اورا دعا از دل نثار

رساله در سفر

از

شیخ مجد الدین بغدادی

بکوشش

کرامت رعنا حسینی

شیراز

ازشیخ مجدالدین ابوسعید شرف بن مؤید ابن ابوالفتح خوارزمی بغدادی (۵۵۶ - ۶۱۶) که از اقطاب سلسلهٔ کبرویه‌است بجز یک غزل وچند ترانه‌که در تذکره‌ها ازو نقل کرده‌اند آثار دیگری نیز ازاو دردست‌است ازجمله : تحفة البرره به‌عربی ، نامه‌های او ، و رسائلی بنام أخرى‌، السیر والطیر، فی‌العزلة والخلوة، فی‌العزلة، رساله‌ای درجواب قاضی شرف‌الدین ، و رساله‌ای درسفر .

من رسالهٔ سفر اورا از روی دونسخه یکی‌مجموعهٔ خانقاه نعمت‌اللهی‌تهران مورخ ۸۱۳ تا ۸۲۲ صفحات ۱۰۲۵–۱۰۲۲ که‌آقای فرمنش درمقدمهٔ غایة‌الامکان منسوب به عین‌القضاة (تهران چاپخانهٔ آفتاب ۱۳۳۹) آن نسخه را شناسانیده‌اند ، و دیگری مجموعهٔ دکتر خاوری مورخ ۱۱۸۸ که آنرا من درشمارهٔ ۳ و ۱۷/۴ صفحهٔ ۳۲۶ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران شناسانده‌ام تصحیح ومقابله کرده‌ام . البته نسخهٔ خانقاه‌را اصل قرار داده و تفاوتهای نسخهٔ خاوری‌را در زیر صفحه یاد کرده‌ام .

این‌مقدمه‌را باتشکرخاص از الطاف استادالاطبّاء و قطب‌العارفین حضرت آقای دکتر جواد نوربخش که مدتی مجموعهٔ بسیار نفیس‌وگرانبهای خانقاه‌را به‌امانت بمن‌دادند تا رسالهٔ سفررا از روی آن بنویسم بپایان می‌رسانم ، خداوند عمر وعزتشان‌را افزون کناد، وطالبان راه حقیقت‌را ازفیضشان بهره مند گرداناد ، آمین .

بسم الله الرّحمن الرّحيم وبالله التّوفيق

الحمد لله والصّلوة على رسول الله . و بعد ، قال الله سبحانه : « قُلْ سِيرُوا فِي الْاَرْضِ »[1] وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : « سَافِرُوا تَصِحُّوا وَتَغْنَمُوا. »[2] خلاصهٔ موجودات ، و زبدهٔ مخلوقات ، محبوب حضرت ربوبيت ومطلوب عالم صمديّت ، تاجدار « لَعَمْرُكَ »[3] ، ولايت بخش « فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ »[4] ، آشناى « قُلْ اِنَّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ »[5] ، بيگانهٔ « لَسْتُ كَاَحَدِكُمْ » در تلاطم امواج نبوّت چنين گوهرى بساحل عُبوديّت انداخت ، كه دركنار هرصاحب دولت كه افتد مقبل ازل و ابد گردد « سَافِرُوا »[2] — سفر كنيد — . غلام آن صاحب نظر صاحب واقعه‌ام كه از راه حقيقت نظرى كند ، و از حضرت رُبوبيّت استعانتى طلبد ، تا بوقت مكاشفه معلوم او شود كه سفر عوام ديگرست ، و سفر خاصّ ديگر ، و سفر خاصّ الخاص ديگر ، وفايدهٔ هرسفر چيست و ربح وتجارت هريك چنداست .

امّا سفرِ عوام سياحت اقاليم است ، وباهمه اين جماعت را دو مرتبه است : طايفه‌اى آنند كه بآفت حُجب طبيعت مُبتلا گشته‌اند ، وخاصيّت انسانيّت را درظلمت بشريّت وطبيعت گم كرده‌اند ، و به دانهٔ شهوت دردام بلا افتاده‌اند ، و قدم در دايرهٔ حيوانات نهاده كه : « أُولٰئِكَ كَالْاَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ »[6] . فايدهٔ سفر ايشان در سياحت زمين و سلوك اقاليم راجع بلذّات انسانى است تا چگونه

---

١ - الانعام ١١/٦ ، النمل ٦٩/٢٧ ، العنكبوت ٢٠/٢٩ ، الروم ٤٢/٣٠ .

٢ - جامع صغير سيوطى، ج٢ ص٢٩، بنقل از احاديث مثنوى فروزانفر (چاپ دانشگاه) ، ص ٦٧ .

٣ - الحجر ٧٢/١٥ .

٤ - آل عمران ٣١/٣ .

٥ - الكهف ١١٠/١٨ .

٦ - الاعراف ١٧٩/٧ .

حواسّرا بدیدن چیزی وشنیدن چیزی تربیت دهند ، وطبیعت‌را دراستیفاء این لذّات تغذیه بارزانی دارند ، وبریکدیگر بکثرت اسفار وطوف بلاد مفاخرت کنند .

و طایفه‌ای دیگر آنهااند که بوی آشنائی بمشام جانشان رسیده ، و ذوق آفات بباطن ایشان پیوسته ، انتباه دل دیدهٔ ظاهر ایشان‌را اعتباربین گردانیده ، ووقایع دنیوی ضمیر ایشانرا صاحب تجربه کرده ، هرکجا که برگذرند ، وهربنائی قدیم که مُطالعه کنند از ارباب آن بقاع وخداوندان آن دیار باز اندیشند ، و دانند که اصحاب آن درعمارتها چه خون دل خورده‌اند ، ودراساس وبنای آن چه سعیهای جمیل ارزانی داشته . وطول امل و غرور دنیوی و وساوس شیطانی وهواجس نفسانی چگونه هریک‌را مستغرق آن‌عمارت گردانیده ، وازحقیقت آن که برباد فنا نهاده و بنای عمر بربادست ، کجا بنا بود پاینده ؟ چگونه بی‌خبر گشته تاشهوت باطن وتهمت نفس همگی همت ایشانرا مستغرق عمارت‌ظاهر گردانیده ، وبعاقبت پیش‌از اتمام آن قصر وباغ و بُستان ضربت ملک‌الموت خورده ، ومُعاملهٔ اعمار وعمارت ایشانرا هیچ حاصلی و باقیی نامانده :

أَیْنَ الأَکاسِرَةُ الجَبابِرَةُ الأُولیٰ

کَنَزُا الکُنُوزَ وَمابَقِینَ وَمابَقُوا [1]

یا بروفق مراد وهویٰ آن عمارت باتمام رسانیده ، روزکی چند طبیعت فرعونی را تربیت داده ، وعاقبت‌الامر معلّق زده و بکتم عدم باز رفته ، وهزارگونه درد وحسرت باخود برده، ودر وقت مفارقت ازهرجنسی الم جان کندنی یافته، واز بریدن‌از آن‌جراحتی در دل وجان مشاهده کرده ، وبسوء خاتمت مُبتلا گشته ، واسیر حساب حرام و حلال آن شده ، ودیگران ازفواید آن تمتّع گرفته ، و بدان محظوظ شده ، ودشمنان برغم انف ایشان برآن استیلا یافته ، وبادوستان بمراد دل نشسته ، وهرگز از وی بخدای آمرزیدی یاد نکرده .

---

۱ ـ بیت از ابوطیب متنبی‌است از قصیده‌ای بدین مطلع :

ارق علی ارق ومثلی یارق　　　و جوی یزید وعبرة تترقرق

چون این احوال مطالعه کنند و بی وفائی دنیا تأمل نمایند ، و فایدهٔ سآمت دل از کار و بار دنیی باز یابند ، دل در کاری که بضرورت از آن مفارقت باید کرد نبندند و خودرا ببلای عشق ومعشوق بی وفا مبتلا نکنند ، و پیش‌ازآنکه بترك ایشان بگوید و با دیگری درسازد سه‌طلاق برگوشهٔ چادرش بَندند که : «طَلَّقْتُكِ ثَلاثاً»[1]. ودَرین مقام کافر ومسلمان وترسا و یهود مشترکند، چه اول نظر عقل چون ازآفت سبل طبیعت خلاص یابد اینست ، و بدین سبب است که صابیان هرچند بآخرت ودَرجات ودرکات ایمان نداشته‌اند ، اما همگی همت برآن گماشته‌اند که خودرا از مألوفات و لذّات دنیوی بلکه آفات لذّت نمای[2] عالم غدّار خلاص کنند .

رباعیه

عاقل چو بسیرت جهان در نگرد اقبال زمانه را بیکْ جَوْ نخرد
پیوسته درآن بود که تا آخـر عمر زین دام بلا چگونه بیرون گذرد

امّا سفر خاصّ سفریست ازملك بملکوت ، وازظاهر بباطن ، وازصورت بمعنی، و از شهادت بغیب «وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ»[3]، چه عالم ملك میان‌بهایم وآدمی مشترکست ، بلکه حظّ بهایم ازمحسوسات وشهوات ولذّات صورتی بیش‌از آنست که نصیب آدمیٔ مشرّف بزینت[4] عقل ، ومکرّم ومتحلّی بحلیهٔ فهم و ادراك . چه اگر عالم[5] مبصراتست کرکسی اضعاف آن بیند که آدمی ، واگر عالم مشموماتست سگی یاگرگی بیش‌ازآن بوی برد که آدمی ، واگر لذّت مباشرتست درازگوش‌را باآدمی چه نسبت ، هم براین‌قیاس کند دیگرلذّات

۱- «یادنیا یادنیا . . . قد طلقتك ثلاثا لارجعة فیها» نهج البلاغه ، (چاپ شیخ محمد عبده) ، ج ۲ ص ۱۵۳ عطار سی گوید :

از آن جستی بدنیا فقر و فاقه که دنیا بود پیششْ سه‌طلاقه

۲ - تماسی .
۳ - الانعام ۷۵/۶
۴ - بتربیت .
۵ - کلمهٔ «عالم» را ندارد .

ومطلوبات حسّی را . پس اختصاص آدمی راست مشرّف شدن بزینت[1] و حلیت عقل ، ومکرّم گشتن بکمال فهم وادراك . وپیدا کردن خاصیّت « وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِی آدَمَ »[2] وجلوه دادن سرّ حقایق « وَنَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی »[3] بدانست که خودرا مرتعی طلبد ورای مرتع حیوانات ، و تماشاگاهی جوید ورای تماشاگاه دُنیا . وتأمّل کند تا بچه چیز با بهایم اشتراك یافته است ، و تا تواند بترك آن بگوید ، و نظر کند تا بچه خاصیّت از حیوانات ممتازشده بتربیت آن برخیزد ، تادرمیان شب عالم[4] دیجور محسوسات « وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ »[5] مطالعه کند که « فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً »[6] . چُون خو کردهٔ عالم ظاهرست و باعالم حسّ الفت گرفته ، ناگاه چُون چشم بَصیرتش بر عالم غیب ، ودیدهٔ عقلش برکمال ولایت ملکوت افتد ، و تجلّی انوار عالم اسرار برباطنش پیدا گردد ، می پندارد که سلطنت الوهیّت سایه بَروی افکند ، یا کمال ربوبیت مشاهده افتاد « قالَ هٰذا رَبّی »[7] . تالطف عنایت پرورش وکمال مرحمت خداوندی اورا دریابد ، و ازآفت نقصان باطن وی بجای آورد و دیدهٔ باطنش را کحل هدایت درکشد ، و پرده بررُوی ولایت او فروگذارد ، ودر اغماء آن حالت آب لطف برصفحات ضمیرش زند ، و اورا ازآن واقعه انتباهی ارزانی دارد ، تاآفت تغیّر درغیب و حوادث در شهادت مطالعه کند ، و باستغفار « لاأُحِبُّ الآفِلِينَ »[8] مشغول شود ، وسُوء مزاج عُبودیت باز داند ، ودست بر نبض طلب نهد ، واختلاف « فَنَظَرَ نَظْرَةً فِی النُّجُوم »[9] ادراك كند ، و بدان امارات و علامات و استدلال برانحراف طبیعت و تغیّر مزاج حکم کند « اِنّی سَقیمٌ »[10] ، و بروفق شفقت براحوال خود ، و عشق طبیعی بر طلب کمال خویش روی

---

۱ - بتربیت .
۲ - الاسراء ۱۷/۷۰ .
۳ - الحجر ۱۵/۲۹ .
۴ - میان عالم است .
۵ - النحل ۱۶/۱۶ .
۶ - الانعام ۶/۷۶ .
۷ - الانعام ۶/۷۷ و ۷۸ .
۸ - الانعام ۶/۷۶ .
۹ - الصافات ۳۸/۸۸ .
۱۰ - الصافات ۳۸/۸۹ .

چون رَوش دَرآن[1] ولایت صفت کمال‌یافت صُورت که محلّ بَسرّ دارد برخیزد تجلّی صفات‌روح پدید شود، صفات روحانیت رُوی درفنا نهد که «قُلْ جاءَ الحَقُّ وَزَهَقَ البٰاطِلُ»[2] مکاشف گردد. روح موسی صفت درمیعاد عُبودیّت بطور دل «رَبِّ اَرِنی اَنْظُرْ اِلَیْکَ»[3] ورد خود سازد، ضربت «لَنْ تَرانی»[4] بجان جان رسد[5]، زیرا که رؤیت‌اقتضاء وجود بیننده کند، وباظهور انوار صمدی‌وجود صفات بندگی امکان‌ندارد. امّا «اَنَا مااَنْتَ وَاِلّا فَلاتَجْمَعْ» اشارت‌بولایت‌دلست که محل ظهور اسرار استواء اوست؛ «وَلٰکِنِ انْظُرْ اِلَی الجَبَلِ فَاِنِ استقرَّ مَکانَهُ فَسَوفَ تَرانی»[3] نهاد طالب دوزخ صفت که خاصیّت «هَلْ مِنْ مَزید»[6] دارد، و بشربت مکالمه تشنگی افزوده، پروانهٔ جان‌نثار شمع رُخسار مطلوب ومحبوب‌خودکند، بوی صدق ازمجمرجان‌متصاعد شود، و نالهٔ «هَلْ مِنْ مَزید»[6] خون آلود بحضرت رَسد، بَرق تجلّی جلال بجهد صاعقهٔ درنهاد طور وموسی‌افتد «فَلَمّا تَجلّی رَبّه لِلجَبَلِ جَعَلَه دَکّاً وَخَرَّ مُوسی صَعِقاً»[7]. همچنانکه در نهایت ولایت ملکوت انابت و استغفار «لاأُحِبُّ الآفِلِینَ»[8] بود، چون مدد لطف آثارالبقاء بعد الفنا ظاهر گرداند، وآب عنایت هستی بررُوی نیستی زند سرّ «فَیَنْبتُوا کَمٰا یَنْبُتُ الجَنَّةُ فِی مِثْلِ السَّیل» ظاهر گردد، افاقت «فَلَمّا اَفاقَ»[9] رُوی نماید. وظیفهٔ استغفار دراین حالت ازخود دورگشتن[10] بود، و بدو تولّا کردن که: «قالَ [سبحانک] تُبْتُ اِلَیکَ وَاَنَا اَوّلُ المُؤمِنِین»[9].

امّا سفرخاصّ الخاص درعالم‌الوهیت‌است، بدایت‌ظُهورآثارکشش‌بود. عالم‌الوهیّت با بی‌نهایتی آن بنسبت با عالم ملک و ملکوت نهایت پذیرست

---

۱ ـ روش آن در.
۲ ـ الاسراء ۸۱/۱۷.
۳ ـ الاعراف ۱۴۳/۷.
۴ ـ الاعراف ۱۴۳/۷.
۵ ـ کلمهٔ «جان» را ندارد.
۶ ـ ق ۳۰/۵۰.
۷ ـ الاعراف ۱۴۳/۷.
۸ ـ الانعام ۷۶/۶.
۹ ـ الاعراف ۱۴۳/۷.
۱۰ ـ برگشتن.

علی‌الحقیقه ، امّا عالم ربوبیّت نهایت‌پذیر نیست . اختلاف سالکان منتهی در این ولایت پیدا گردد ، که رونده تا از صفات عبره نکند پیری را نشاید ، وحقیقت «کَنَفْسٍ واحِدَةٍ»[1] اینجا پدید شود ، نسبت بشریّت منقطع گردد واختلاف طباع[2] مُتلاشی شود ، یکرنگی توحید روی نماید . فرق ولایت ونبوّت علی‌الحقیقه پیدا شود ، کشش بکوشش مبدّل گردد ، وچون صورت معامله پوست جذبات وتتق مُخدّرهٔ غیب باشد چندان که جذبات حق متواتر می‌شود معاملهٔ ظاهر افزون می‌گردد ، وهرساعتی صفتی دیگر تجلّی می‌کند . زندگی «فَلَنُحْیِیَنَّهُ حَیٰوة طَیِّبَة»[3] ثابت گردد ، که اگر چشم نظر کند «بی یُبْصِرُ» واگر گوش استماع کند «بی یَسْمَعُ» و اگر زبان بعبارت اشارت کند «بی یَنْطِقُ» و اگر دست و پای در ولایت حرکت کند «بی یَبْطِشُ» و اگر دل در عالم غیب یا شهادت تصرف کند «بی یَعْقِلُ»[4]

اَنَا مَنْ اَهْویٰ وَمَنْ اَهْویٰ اَنا[5]

شبههٔ حلول برخاسته ، چه درحلول اثبات محلّ است . شکّ «عیسَی ابْنُ اللهِ وَعُزَیْر ابْنُ اللهِ»[6] محوگشته ، چه دربنوّت اثبات اثنینیت است .

بیان کمال این سفر این قدر در قلم آورده شد ، تفاصیل منازل مَبنی برنود و نه نامست بلکه برهزار و یک نام . «سَافِرُوا تَصِحوُّا وَتَغْنَمُوا» ـ سفر کنید تا صحّت

---

۱ ـ لقمان ۲۸/۳۱ . ۲ ـ طبایع .

۳ ـ النحل ۹۷/۱۶ .

٤ ـ اشاره است به : « لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت له سمعا وبصرا و یدا ومؤیدا ولسانا بی‌یسمع و بی یبصر و بی‌ینطق و بی یبطش» رجوع شود به فوائح الجمال و فواتح الجلال شیخ نجم الدین کبری (ویسبادن ۱۹۵۷) ، ص ۱۰۱ و نیز تمهیدات عین القضاة (تهران ۱۳٤۱) ، ص۲۷۱ .

٥ ـ مصراع بیتی‌است از حلاج که تمامی آن بدین صورت است :

انا من‌اهوی ومن اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا

دیوان الحلاج (پاریس ۱۹۵۵) ، ص۹۳ .

٦ ـ التوبه ۳۰/۹ .

بیابید ـ سفر ظاهر مثمر صحّت ظاهر نیست، چه چون طبیعت ومزاج باهوائی معیّن خو کرده باشد، تبدیل هوا موجب بیماری گردد، چه هراقلیمی را هوائی دیگرست، و هرهوائی را مزاجی دیگر، هوای اقلیمی که بترکستان مخصوصست سبب صحّت مزاج ترکان است، که اگر ترك را ببلاد گرمسیر بری سبب بیماری وهلاکت او گردد، وهمچنین درحق هندوان هوای ترکستان تصوّر می باید کرد. پس معلوم شد که «سَافِرُوا تَصِحُّوا» مراد سفر باطنست که ازو بیماری «فِی قُلُوبِهِم مَرَضٌ»[1] به صحّت عرفان مبدّل گردد، چنانکه خلیل ـ صلوات الله علیه ـ فرمود که «اِنِّی سَقِیمٌ»[2] پس روی بطب صحّت آورد وصحّت «سَافِرُوا تَصِحُّوا وتَغْنَمُوا» بشناخت که «اِنِّی ذاهِبٌ الی رَبّی سَیَهْدِینِ»[3].
صحّت در ولایت دل وغنیمت در ولایت رُبوبیّت وعالم کشش عبارتست، چه صحّت و غنیمت برابر اثباتست وظهور آن بنا برنفی «لاتُبْقِی ولاتَذَرُ»[4].

حق ـ سبحانه وتعالی ـ طالبان تشنه را، وعاشقان جگرسوخته را، ازاین مَشرب عذب سیراب گرداناد، وازآفات محفوظ داراد بمنّه وسَعة جوده. وصلّی الله علی سیّدنا ومولانا محمّد، وعلی آله وصحبه وعترته وذرّیته، وسلّم تسلیماً کثیراً کثیراً.

تمّت الرسالة فی السّفر للشیخ العارف المکمّل مجدالدّین البغدادی ـ قدّس سرّه ـ بعون الله ومنّه.

۱ ـ البقره ۱۰/۲ و المائده ۵۲/۵.
۲ ـ الصافات ۸۹/۳۷.
۳ ـ الصافات ۹۹/۳۷.
۴ ـ المدثر ۲۸/۷۴.

89,25	spherc	:	sphere
91	WAHDAT	:	WAḤDAT
94, 96; 98 ff.	HERMAN	:	HERMANN
94, 5	exprssed	:	expressed
95, 7	court-priests	:	court-priests.
95,28	essentially,	:	essentially
95,32	loose	:	lose
96,31	litterally	:	literally
98,15	Simnânî is criticism ot	:	Simnânî's criticism of
100,15	mentioned,	:	mentioned
101,14	know	:	known
101,22	one	:	One
102, 9	lord	:	Lord
102,24	unvisible	:	invisible
105,23	he	:	the
108,26	abovc	:	above
109,25	*Mahâ'ir*	:	*Mashâ'ir*

Errata

3,17	Monteal	:	Montreal
10,31	Aymen	:	Amen
15, 8	*iranien de vingt-cinq*	:	*iranien.*
17,21	oeuves	:	oeuvres
19,16	herméméeutique	:	herméneutique
20,31	Autremont	:	Autrement
37	GHEZ	:	CHEZ
38	HEORY	:	HENRY
42,21	problem	:	problems
47,16	Says	:	says
49,16	subsitent	:	subsistent
50, 1	subjct	:	subject
51,30	origial	:	original
56,30	hesees he	:	he sees
58,26	see except	:	see anything except
59,10	recurr	:	recur
60,20	Transcedent	:	Transcendent
60,21	essenially	:	essentially
60,26	the lafnuity	:	the
64, 5	consiousness	:	consciousness
64,18	Vedanta that	:	Vedanta, that
69, 4	On	:	In
69,24	you this	:	you in this
80, 1	likewisc	:	likewise
82,28	deviding	:	dividing

Footnotes

1) Jâmî, *Nafahât al-Uns* ed. TAWHIDI PUR, Tehran 1337 h.sh., p. 547f.

2) M.MOLE, *Les Kubrawîya entre Sunnisme et Shî'isme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire,* in: Revue des Etudes Islamiques XXIX, Paris 1961, pp. 61 - 142, esp. p. 81f.

3) H. CORBIN, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne,* in Eranos-Jahrbuch XXVI Zürich 1958, pp. 57-168, esp.p. 144

4) H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî.* Paris 1958.

5) *Fuṣûṣ al-Ḥikam* ed. A.E. AFIFI Cairo 1345/1946, p. 68.

6) *Ibid.* p. 111. Cf. 'Abdal-Razzâq al-Qâshânî (='Abdurrazzâq-i Kâshânî), *Sharḥ 'alâ Fuṣûṣ al-Ḥikam,* Cairo 1321 h.q., p. 131: To consider something as « absolute» means to limit it by absoluteness or to limit it negatively (*bi-ma'nâ lâ-shay' ma'ahu*), whereas the really divine Being (*al-ḥaqq*) is identical with *al-Ḥaqîqa* itself, i. e. it is « absolutely un - conditioned» (*lâ bi-sharṭ shay'*), so that it allowes of both limitation and non-limitation. For this important notion, see below.

7) *al- 'Urwa li-Ahl al-Khalwa,* ms. As'ad Effendi 1583, fol. 8b.

8) *Al-'Urwa* (*op. cit.*) fol 8a.

9) Jâmî, *Nafahât* (*op. cit.*) p. 553

10) Extracts in H.CORBIN's French annotations to his edition of Mullâ Ṣadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitâb al-Mashâ'ir*), Bibliothèque Iranienne vol. 10, Téhéran-Paris 1964.

cized by the majority for not having really understood what Ibn 'Arabî or Mullâ Ṣadrâ wanted to say.*

(*) For a more detailed study of the same subject, including a German translation of the correspondence between Kâshânî and Simnânî,. see: *Der Briefwechsel zwischen Kâshânî und Simnânî über waḥdat al-wujûd*, to appear in: *Der Islam* 50 (1973), 29-81.

that there was misunderstanding on the part of Simnânî, when he seemed to take *waḥdat al-wujûd* to mean pure and simple identification of the divine Essence with particular forms of its manifestation. But I do not think that the difference of his thought, as we have tried to outline it on the basis of his main work *al-'Urwa li-Ahl al-Khalwa*, could be simply explained away by calling it merely a difference of vocabulary. It is understandable enough that many sufis who were followers of Ibn 'Arabî tried to solve the problem that way; but it is rather difficult to accept for example the solution proposed by a contemporary of Jâmî, according to whom Simnânî had only confused the two aspects of the Absolute which were distinguished in Ibn 'Arabî's school and therefore did not really oppose Ibn 'Arabî [9]. Rather, I would guess that Simnânî really tried to work out a different approach which was based on the notion of Act rather than on that of Existence, that is to say on a dynamic entity rather than on a static one; and it would be mainly for this reason, then, that he could not fully appreciate Ibn 'Arabî and particularly his followers who really brought the notion of Existence into the foreground. At the same time, this interpretation would give us a clue for an understanding of the links between Simnânî's philosophy and his psychology; for it may be that it was the same dynamism which made him conceive of mystical experience as a process of *becoming* that called for the notion of *Act* as the central notion in his philosophical system.

It is rather interesting to note - this as a final, marginal remark -, that Simnânî's philosophy of the Act seems to reappear in the 19th century in another critique of *waḥdat al-wujûd*, I mean Shaykh Aḥmad-i Aḥsâ'î's critical commentary to Mullâ Ṣadrâ's *Kitâb al-Mahâ'ir* [10]. Again, Aḥsâ'î's critique seems to be based essentially on the same notion of *fi'l* or *Act.* I do not know yet whether Aḥsâ'î had read or otherwise known Simnânî's work; but both seem to represent a common trend of thought which is positively incompatible with *waḥdat al-wujûd* in a strict sense; and both, in turn, were criti-

significant. On the level of the Attribute, Existence is of course an attribute of essence, since it is necessary to the Essence and coeternal with it. As such, it is the existence of the One whose existence is necessary (*al-wâjib wujûduhu*), which Simnânî calls « real existence» (*al-wujûd al-ḥaqq*).On the level of the Act, however, it naturally is preceded by an attribute of act, to which the corresponding « Name » is « the Existentiator » (*al-mûjid*). Now, the Act of this Existentiator, which is the « act of giving existence» (*fi'l al-îjâd*), is precisely what Simnânî calls « Absolute Existence » (*al - wujûd al-muṭlaq*). Therefore, « absolute existence » according to Simnânî is not a substantially existing entity at all, since it is the act of existentiation itself , the « missing link» as it were, between the Subject of theophany and its Object. On the level of the Trace, finally, there is neither necessary nor absolute existence, but only « limited» existence, that is to say limited by its ontological status of causedness and contingency (*muqayyad bi'l-imkân*).

It is clear that in such a view it is impossible to identify « absolute existence» with the divine Essence, since it is separated from it by the attribute of « Real Existence». Simnânî even refuses simply to identify the latter with the Essence, because, being an attribute, it is preceded by the Essence like any other attribute, and does not subsist by itself. On the other hand, he admits that existence is not like any other attribute of the Essence, but rather constitutes a special case, since - and I am quoting - « because of its singularity and its closeness to the Essence, the attribute ' existence ' has no other ' name ' than the name ' the essence', just like the attribute ' Light ' has only itself as a name, for Light is the fulfillment of theophany (*kamâl al-ẓuhûr*), and Existence is the principle of theophany (*mabda' al-ẓuhûr*)»[8].

One of the questions raised abovc was the problem of whether Simnânî's opposition to Ibn 'Arabî and his school should be considered as being the expression of an independent approach to mysticism or as a simple misunderstanding of *waḥdat al-wujûd*. Most probably, I now should say, both answers are correct in a sense. I do think, as I have already said,

may be applied, says Simnânî, belongs to one of those four categories, because there is nothing existent outside of them; and he even justifies with this the famous saying *Laysa fî'l-wujûd siwâ'llâh*, « there is nothing but God in Existence», which he attributes to Junayd, the celebrated sufi of Baghdad.

Simnânî's favorite image for the four levels of being is the example of what happens when someone is writing. There is, in the first place, the person of the writer, (*shakhṣuka'l-wâḥid*), which corresponds to the Essence. Secondly, there is the attribute « writerness» (*al-kâtibîya*) and the Name «writer» (*al-kâtib*); thirdly, there is the act of writing (*al-kitâba*); and fourthly, there is the Trace or effect of this act, which is the written (*al-maktûb*).

Although all four levels participate, as we have seen, in one existence and are therefore in some sense identical with each other, as Simnânî admits, there also is an important difference between all of them. The person precedes its writerness, the writerness precedes its act of writing, and the act precedes its trace, which means for Simnânî that the direct cause of the written trace can only be the act of writing, not the writer or even his writerness. In other words, the writer is separated from, as well as linked to, his written trace by his act of writing. The same emphasis on the difference between subject and object reappears even on the higher level of the attributes, where Simnânî retains the theological distinction between attributes of essence and attributes of activity, i.e. attributes necessary to the essence, as for example Life, and attributes referring to a creative act, for example « Lifegiving». Thus, theophany ultimately still depends on an act of divine will, for - and I am quoting - : « The one who is qualified by attributes of essence has also attributes of act, whenever he wants to manifest himself through them (*idhâ arâda an yatajallâ bihâ*), in order for the acts to come forth out of them and for the traces, which are caused by the latter, to appear, so that He himself may be known through the theophany»[7].

However, when it comes to existence, the difference between attributes of essence and attributes of act seems to be obliterated, and this is perhaps

conviction with a world-view based, like that of Ibn ʿArabî, on the idea of theophany.

Simnânî's conception of theophany is based on a fourfold structure of existence, which recurs all over in his writings. This fourfold structure has two aspects, depending on whether theophany means self-manifestation of the divine being, considered as a cosmic process of creation or existentiation (*îjâd*), or as an individual process on the part of the human being, in which latter case it means mystical experience. On this level of mystical experience the four stages of theophany are, starting from below: 1. the theophany in visible forms (*tajallî ṣûrî*), by which Simnânî means in particular visionary experiences of human forms; 2. the theophany of light (*nûr*); 3. the theophany of the idea (*maʿnâ*) and 4., the highest one, the theophany of «mystical taste» (*dhawq*), which has this name because it cannot be described at all. All four theophanies, even the lowest one, are real theophanies in their own right according to Simnânî; that is to say, they do show the divine, but at the same time, Simnânî insists, it would be a mistake to confuse that which shows itself with the form under which it appears. The higher the level of theophany, the more it is removed from the world of forms and figures, until finally, in the theophany of « taste», there remains no trace of any image at all. Obviously, this aspect of the fourfold theophany is another expression of Simnânî's theory of the « Seven prophets of your being» of which we spoke before and which connotes the idea of a process of mystical growing up. And if we suggested there that this idea could have something to do with his critique of Ibn ʿArabî's *waḥdat al-wujûd*, we must now repeat that in this case his critique was hardly pointed toward the right address.

As to the other aspect of theophany, theophany as cosmic self-manifestation of the divine being or existentiation, its four stages are based on the distinction between four « grammatical» levels related to the divine being : Essence or Subject (*dhât*), Attributes (*ṣifât*), Acts (*afʿâl*) and Effects or « Traces» (*âthâr*). Everything to which the name « existence» (*wujûd*)

divine Unity (*wâḥidîya* as meaning *bi-sharṭ shay'*), that is to say of both the « exclusive» Unity of the divine Essence considered in its stage « before creation», as it were (*kâna Allâh wa-lam yakun ma'ahu shay'*) and of the « inclusive » Unity of the Essence considered together with its Names or «after» creation, as it were. True, from the logical point of view, the exclusive unity of the essence precedes all names just as the stage before creation precedes the stage after creation, but from the point of view of Existence, which means Reality, there is no such difference between before and after, because the Oneness of Existence in its absolutely unconditioned suchness comprehends both. We can draw the same conclusion from Kâshânî's commentary to the Quranic *Sûra* 112 (*Sûrat al-Ikhlâṣ*), that is to say from the *Tafsîr* commonly known as the *Tafsîr of Ibn 'Arabî*, but which in reality is Kâshânî's.

One might venture to say that by applying the philosophical notion of « absolutely unconditioned » (*lâ bi-sharṭ*) on pure Existence, the commentators may have wanted to preclude any interpretation of Ibn 'Arabî's divine Being as a merely abstract universal which cannot possibly have any concrete existence. But on the other hand, since the « absolutely unconditioned » aspect of the quiddity (*lâ-bi-sharṭ*) was usually identified by the philosophers with Ibn Sînâ's « natural universal» (*kullî ṭabî'î*), it became rather difficult this way to save the transcendence of the divine Being. Mullâ Ṣadrâ, well aware of this problem, therefore had to emphasize that the comprehensiveness of « absolutely unconditioned » Existence was « other» than the relationshitp of he natural universal to its particulars; and, for an explanation of this « otherness», he only could refer back to Ibn 'Arabî's mystical notion of the « Breath of the Compassionate» (*Nafas al-Raḥmân*) and its comprehensiveness.

Coming now finally to Simnânî's basic thought, I think we can understand his opposition to any sort of identification of God with any Absolute Being, whether *lâ bi-sharṭ* or *bi-sharṭ lâ* - a distinction, by the way, which he does not seem to make - out of his basic conviction that divine transcendence must be saved at any price. Nevertheless he tries to combine this

or « conditioned by nothing » (*bi-sharṭ lâ*), if it is considered as being impossible to be « mixed» with anything else, or being *exclusively* itself, in which case it cannot be predicated of anything else ; and it is « positively conditioned » or « conditioned by something » (*bi-sharṭ shay'*), if it is considered as being determined by « mixture» with one particular other quiddity, as for example « animal » is « positively conditioned » as « man », if it is « mixed » with « rational». Now, if it is possible to apply this threefold distinction on existence rather than on quiddity - and this is exactly what Ibn 'Arabî's commentators did - it is easy to see that it must have something to do with Ibn 'Arabî' s three metaphysical categories; and it would seem that the first of his categories, which was absolute existence *qua* non-limited, best corresponds to the « negatively conditioned » (*bi-sharṭ lâ*), whereas the second category, or the « limited existence» of course is « conditioned by something» (*bi-sharṭ shay'*), while the third category, which was that paradoxical and mysterious Reality which is absolute *qua* limited by all limits, no doubt has something in common with the « absolutely unconditioned » aspect of quiddity (*lâ bi-sharṭ*), under which, as we have said, the quiddity is possible to be predicated equally of more than one thing. But Qônyawî and Kâshânî identified the notion of existence (*wujûd*) itself with this « absolutely unconditioned » aspect of *lâ bi-sharṭ*, that is to say existence as such, as being neither conditioned by determination (*ta'ayyun*) nor by non-determination (*lâ-ta'ayyun*). By doing so, they brought something new into the picture, because it is now existence itself which plays the role of Ibn 'Arabî' s third category or *ḥaqîqa* as an « absolutely unconditioned » reality. One might say that it is here for the first time that the famous term *waḥdat al-wujûd* («unity of being») applies in its most strict sense. As a matter of fact, according to Kâshânî's *Dictionary of the Technical Terms of the Sufis* (*Iṣṭilâḥât al-Ṣûfîya*), not only is the divine Essence identical with Existence as such, but the absolutely unconditioned Oneness of Existence, which he calls *waḥda*, is also the « origin» (*mansha'*) of both the « negatively conditioned » or « exclusive » aspect of divine Unity (*aḥadîya* as meaning *bi-sharṭ lâ*) and the « positively conditioned » or « inclusive » aspect of

because there cannot be more than One Reality; and this is why, incidentally, *waḥdat al-wujûd* in Ibn 'Arabî's sense is something other than pure and simple neoplatonism. In reality, according to Ibn 'Arabî, theophany in visible forms *is* essential or hidden theophany; for the divine Essence, just because it is essentially hidden and absolute, has no other means to show itself than in the very form of the one to whom it shows itself (*al-mutajallâ lahu*). In other words: because the divine Essence has no form in its absolute oneness (*aḥadîya*) and therefore can never appear as such, its form is identical with the forms of the things. All this amounts finally to the perhaps shocking paradox, that - and I am quoting Ibn 'Arabî - « the really divine Being (*al-Ḥaqq*) is limited through all limits»[5], because « to isolate the Absolute from the Limited means precisely to limit the Absolute.» [6] There can be little doubt that this paradoxical « Absolute which is limited by all limits» is not in the same way absolute as the first metaphysical category, since Ibn 'Arabî defines the latter, as the « absolute Existence which is not limited» (*al-wujûd al-muṭlaq alladhî lâ yataqayyadu*). Rather, its absoluteness is the same as that of the third category or the *ḥaqîqa* (*Logos*) which is all-inclusive, as we have pointed out.

This double-valued notion of « Absolute » in Ibn ' Arabî's thought, as we now can understand, called for further clarification; and this is exactly what the commentators tried to do, first Ṣadruddîn-i Qônyawî and then, following him, particularly ' Abdurrazzâq-i Kâshânî (Simnânî's great opponent), by introducing a notion of « absolute » which originates in the thought of Ibn Sînâ (Avicenna). I am referring to one of the three aspects of quiddity (*mâhîya*) which was technically known in later philosophy as « absolutely unconditioned » or *lâ bi-sharṭ shay'*. A quiddity like « animal» for example is « absolutely unconditioned » or *lâ bi-sharṭ* if it is considered as being possible to be predicated equally of any particular species, or as undetermined. This «absolutely unconditioned» aspect of the quiddity is the common denominator of its two other aspects, that is to say the aspects of negative and of positive condition. It is « negatively conditioned»

in some sense « absolute». It was this problem which obviously bothered Simnânî, but it was also a problem for generations of Ibn 'Arabî's followers, because Ibn 'Arabî himself did not answer it in clear philosophical language but rather as the great mystic he was. The fundamental idea containing his answer to that question is the idea of theophany or *tajallî*, which, as Professor CORBIN [4] rightly points out, never should be confused with the Christian dogma of incarnation of the divine in a concrete, i.e. historically and geographically « limited» being. It is based on a sufi tradition according to which the prophet David asked his lord: «Why did you create the creatures?», upon which God answered: « I was a hidden treasure. I wanted to be known; thus I created in order to be known ». Theophany or divine manifestation, then, connotes at the same time the divine act of creation and the human act of penetration into that divine activity, or gnosis , mystical experience. Both creation and mystical experience are therefore equally based on that ultimate mythical Image of the divine Vision of God's « Self» or, as we also might say and Ibn 'Arabî emphasizes at the very beginning of his *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, God's Vision of the «Selves» (or essences, or archetypes) of his Names. That is to say, there is from the very « Beginning», as it were , some kind of intra-divine duality in the Absolute, which, no doubt, corresponds to that of the first and the third category.

Although the act of theophany is essentially one, Ibn 'Arabî distinguishes in it two levels. The « visible » theophany, *tajallî shuhûdî*, which is divine manifestation in this present world (*shahâda*) and in mystical experience (*shuhûd*), presupposes in the first place the event of an unvisible or hidden manifestation (*tajallî ghaybî*), that is to say a manifestation taking place in the Unseen (*ghayb*), which Ibn 'Arabî also calls « theophany of the Essence» (*tajallî dhâtî*). This distinction between two levels of theophany corresponds to the classical sufi-neoplatonic distinction between the spiritual and the material world, *'âlam al-ghayb* and *'âlam al- shahâda*, which terminology is taken from the Quranic designation of God as the One who knows both the Unseen and the Visible (*'âlim al-ghayb wa'l-shahâda*). But for Ibn 'Arabî the important point is here that the two levels of theophany which he distinguishes from a logical point of view are not different in terms of reality ,

existent upon the Absolute; it does not involve any temporal anteriority of the Creator. More interesting from the mystical point of view, and also more difficult to understand, is the third metaphysical category. It is this category about which Ibn 'Arabî says more than about anything else. He introduces it by saying that it is neither non-being nor being. On the one hand, it is eternally joined to the first category, or the Absolute, on the other hand it is also related to the third category, or the World, being the principle of its manifestation. It is, thus, some sort of intermediary between the first and the second category, or the « essence of all essences» or « idea of all ideas» (*ḥaqîqat al-ḥaqâ'iq*), which may be said to be both « God» and « the World» or neither « God» nor « the World», but a third entity, that which comprehends everything. This category, as is easy to see and has in fact been established, has many aspects in common with that mysterious entity which was know in Greek as *Logos*, and one may therefore call Ibn 'Arabî's system a logocentric philosophy; for the basis of any « unity of being» or *waḥdat al-wujûd* in Ibn 'Arabî's system is precisely the idea which constitutes the third category. As a matter of fact, that equivocal phrase in *al-Futûḥât al-Makkîya* which, as we have seen, had drawn Simnânî's wrath upon Ibn 'Arabî, « Praise be to the One who made the things appear and who at the same time is the things!» must be seen in the same context, because it has its place in a chapter on the « Breath of the Compassionate one » (*Nafas al-Raḥmân*), which is one among many others of Ibn 'Arabî's expressions for the third category. The image lying behind this term *Nafas al-Raḥmân* is that the things of the World take shape in the Breath of the Creator who expresses himself through this Breath in the same way that spoken words (or *logoi*) take shape and exist in the breath of the speaker who expresses himself.

The great problem of this logocentric philosophy or theosophy is, of course, the relationship between the three categories, and in particular, the relationship between the first and the third category, since both, being different from the second category or the «limited» being of the world, are

which even the materialists, the naturalists, the Greeks (i.e. the « philosophers») and the Buddhists have only disdain! Peace upon those who follow the Right Guidance. » Obviously Simnânî's soul must have been very troubled when he read that phrase of Ibn 'Arabî's, to be able to react with such an outburst of disdain and to compare Ibn ' Arabî's « unity of being» with such a crude image. But let us now see what « unity of being » really meant for Ibn 'Arabî and his followers, and then, let us see whether Simnânî really had to offer a different solution on a higher level of argumentation.

First of all, I must mention the fact that the expression *waḥdat al-wujûd* or «unity of being», which has commonly been used for centuries to designate the essential point of Ibn ' Arabî's doctrine, does not seem to occur yet in Ibn 'Arabî's own writings. The central point of his doctrine, according to 'Abdurrazzâq-i Kâshânî, the great commentator whose controversy with Simnânî we mentioned, before, is the fact that Ibn 'Arabî identified «God» with « Absolute Being » or « Absolute Existence» (*wujûd muṭlaq*). Either one accepts this identification of God and Absolute Being, or he does not accept it; there is no intermediate solution, says Kâshânî. It is this essential point which Simnânî tried to refute and to replace by his own mystical philosophy, as we shall see.

The identification of « God» with « Absolute Being » has a definite place in Ibn 'Arabî's world-view. God *qua* Absolute Being is the first of the three metaphysical categories, which Ibn 'Arabî distinguishes as comprehending everything that exists in his philosophical treatise *Kitâb Inshâ' al-Dawâ'ir*. He there explicitly identifies this Absolute Being, which exists through itself and through which everything else exists, with Allah the Creator, whom nothing equals. The second metaphysical category is, as it were, the opposite of the first; that is to say, it is « limited Being» (*wujûd muqayyad*). Ibn 'Arabî identifies it with the material Universe and everything it contains. It is « limited Being», because, having no existence in itself, it exists through the Absolute. Its being created means precisely the same thing as its being « limited » or non-absolute, that is to say its essential dependence as an

of the *kubrawî* tradition of spiritual guidance which existed quite independently from Ibn 'Arabî's world, this means, I think, that he applied one system of mystical thought upon another one, for which it was hardly relevant. In other words: he either quite subjectively interpreted Ibn 'Arabî's doctrine of *waḥdat al-wujûd* to mean precisely that kind of identification of appearance and reality which the *kubrawî* tradition of spiritual guidance sought to avoid, as we just have seen, or he at least feared that unexperienced disciples could interpret Ibn 'Arabî that way. In any case, it means that Simnânî's negative attitude over against Ibn 'Arabî should not be seen so much simply as the reaction of a *sharî'at*-minded theologian to the daring propositions of a *ḥaqîqat*- minded mystic and philosopher; rather, we should try to understand his sometimes bitter reactions to *waḥdat al-wujûd* in terms of the mystical tradition to which he belonged, and which spoke, as it were, another language than that of Ibn 'Arabî. Most probably, the same mystical tradition was the background of what later in India Shaykh Aḥmad Sirhindî opposed as *waḥdat al-shuhûd* to Ibn 'Arabî's *waḥdat al-wujûd.*

To keep all of this background in mind seems indeed necessary when one is confronted with some of the formulations that Simnânî used against Ibn 'Arabî, for they might easily mislead us into seeing them as just another reaction of conventional theology against any mystical approach. I am referring in particular to his reaction to this admittedly equivocal praise of the divine Being in Ibn 'Arabî's *Futûḥât al-Makkîya*: « Praise be to the One who made things appear and who at the same time is the things! » (*Subḥâna man aẓhara al-ashyâ' wa-huwa ' aynuhâ* !), which Simnânî commented upon by writing the following into the margin of his own copy of the *Futûḥât* - a copy which, incidentally, seems to be lost unfortunately, but which was still extant in Jâmî's and even Mullâ Ṣadrâ's time - : « O Shaykh! If you heard someone saying that the excrement of the Shaykh is identical with the existence of the shaykh, you certainly would not accept this from him; no, you would be angry. How, then, is it possible for a reasonable being to apply such nonsense to God, the King and Judge? Return to God by sincere repentance, so that you may get out of this dangerous intricacy, for

at a time when he was preparing himself for ritual prayer, he saw that the wall showing the direction to Mecca opened itself, and at its place there appeared a large plain, a sky and a star shining like Jupiter. Wondering what this could be, he learnt (somehow during the vision) that it was the light of Bâyazîd. Then the scenery changed, and he saw another sky, which was full of light this time, shining like the sun. He learnt the same way that this was the light of Majduddîn-i Baghdâdî.

In whatever way we may like to interpret this kind of relationship between two masters, it was in any case extremely important for Simnânî, and there is definite evidence as to the influence of Baghdâdî's mystical doctrines upon Simnânî. In his Arabic work, *Tuḥfat al-Barara fî'l-Masâ'il al-'Ashara*, Baghdâdî develops Kubrâ's introspective psychology in such a way as to anticipate in essence that important point about « incarnationism» or *ḥulûl* in Simnânî's doctrine, which most probably was one of the reasons for Simnânî is criticism ot Ibn 'Arabî's *waḥdat al-wujûd.* Now in Baghdâdî's case, this could not very well have been directed against Ibn ' Arabî, for the simple reason that Ibn ' Arabî's most un - orthodox and famous *Fuṣûṣ al-Ḥikam* was written in 627 h. or eleven years after Baghdâdî's death, and there is no reason to think that Ibn 'Arabî's fame had reached Khwârazm while Baghdâdî was alive. In fact, his doctrine clearly has its place in that typically *kubrawî* field of , if we may again use the term, mystical psychoanalysis, which in itself is entirely indifferent to theological or philosophical questions. The *kubrawî* method of spiritual guidance means to lead the disciple or « patient » through a scale of visions of different lights up to a point where he finds guidance in himself and is no more subject to the danger of confusion between appearance and reality, that is to say between certain illuminations which the beginner is likely to mistake for ultimate truth, and the divine light. Now in the case of Simnânî, if his critique of Ibn 'Arabî's doctrine of the « unity of being» is based, as I have suggested, upon his insistence on the necessity for the mystic to pass beyond the stage of identification in mystical experience, that is to say upon his elaboration

Simnânî's mystical school is a technical term for « mystical experience » and more particularly « visionary experience».

We already have seen that the main motive for the young Simnânî to leave the service of the Buddhist Îlkhân Arghûn had been visionary experiences. According to his autobiographical writings, experiences of a similar nature made him desire to join one particular sufi order which was famous for cultivating such experiences, the *Kubrawîya*, an order founded around 600/1200 by Najmuddîn-i Kubrâ of Khwârazm. The *Kubrawîya* order always had a markedly Iranian character; it is, by the way, still in existence in present-day Iran under the name of *Dhahabîya*, but it has, of course, changed more than its name since the days of its founder and his followers in pre-Safawi Iran.

After several attempts to join this order, Simnânî finally found his teacher in the person of Nûruddîn-i Isfarâyinî, an Iranian sufi who lived and taught in the city of Baghdad, where he died in 717 / 1317. Isfarâyinî was precisely the kind of spiritual director Simnânî had been looking for; for he was a celebrated master in the art of interpretation of dreams and visions, that is to say in that sort of mystical psychoanalysis which was the *kubrawî* method of spiritual guidance. As for mystical speculations about the unity of being, Isfarâyinî showed a rather reticent and even sceptical attitude, to the extent that, according to Simnânî, he forbade some of his disciples to read Ibn ʿArabî's *Fuṣûṣ al-Ḥikam*; and this is , of course, one more factor to be taken into consideration when one is trying to understand Simnânî's own attitude.

But what in particular, among many things, attracted Simnânî to the *Kubrawîya* order was the figure of one of the disciples of Kubrâ, Majduddîn-i Baghdâdî (from Baghdâdak, a village in Khwârazm) , who is known for having met the famous mystical poet Farîduddîn-i ʿAṭṭâr. Baghdâdî died in 616/1219, that is to say two years before Kubrâ, and 43 years before Simnânî was born. Simnânî therefore could not have met him in this world , of course. When he once was asked why he had not chosen to follow Bâyazîd-i Bisṭâmî the celebrated sufi of the 3rd/9th century, on the mystical path, he gave the following account of a vision of Baghdâdî's light: Once,

fication, which corresponds to the « Jesus of your being »; rather, he should complete the process of his mystical growing - up by passing through that stage to the higher stage of the « Mohammad of your being» , in which he becomes a pure Mirror of divinity. One might equally suggest that Simnânî's criticism of Ibn ʻ Arabî's *waḥdat al-wujûd* has something to do with this; particularly so, because in his answer to a letter written to him by ʻ Abdurrazzâq-i Kâshânî, who tried to show that *waḥdat al-wujûd* was the ultimate stage of mystical achievement, Simnânî similarly does not entirely deny the values of *waḥdat al-wujûd*, but says that it is a stage through which the mystic should pass in order to reach a higher level of truth and certitude, he himself claiming to have passed through this stage and reached an ultimate end of unity (*tawḥîd*), in which even the image of the Mirror was completely abolished. We shall elaborate this point a little later.

Of course, to criticize an objectively formulated system of thought on the basis of personal experience is a rather subjective way of examining facts, we might say; but this is precisely what Simnânî not only did in criticizing Ibn ʻArabî's *waḥdat al-wujûd*, but was proud of doing, as he frankly admits in the letter I have just been referring to. Kâshânî had expressed to him his astonishment about certain points in *al-ʻUrwa*, that is to say Simnânî's systematic work on sufi theology, where he also formulates his critique of Ibn ʻArabî, as we shall see later, by telling him that anyone having some familiarity with logic could not possibly accept them. Simnânî's reply to this objection was a rather short one. Instead of arguing with Kâshânî he simply stated that he did not care about logic as long as he had the certitude that his ideas were in agreement with reality or factual truth and that the soul was at peace. By « reality» or « factual truth» (*wâqiʻ*), Simnânî most probably means in the first place the *Sharîʻat* or exoteric truth of Islam; but it is quite clear from the context and also from his use of the term *wâqiʻ* for « real» or « factual», that he also means to say that his views are in perfect agreement with his mystical experience, because *wâqiʻ* is closely related to *wâqiʻa*, litterally « event » or « happening », which in

of his uncles being high-ranking officials under the Mongol Îlkhân Arghûn, it was quite normal for ʿAlâ'uddawla himself to enter the service of this Îlkhân, which he did at the age of fifteen. He continued in his service for twelve years; and it was during this time, that he first came into contact with mysticism, that is to say, with a particular form of Buddhist mysticism, for he used to have frequent discussions with Arghûn's Buddhist court-priests Simnânî frankly admits that their spiritual achievements and mystical powers made a great impression upon him. But at the same time he became more and more convinced, he says, that they could not possibly reach the ultimate goal of mysticism - not because their methods were somehow deficient or inefficient, but essentially because the ultimate goal of mysticism presupposed as its basis the ultimate religion, that is to say, Islam. For us, the interesting point here is that he gained this conviction through visionary experiences, which were so overwhelming that he finally left the world of Arghûn and went to search contact with the sufis.

It may very well be, as has been suggested by MOLE [2], that his later negative attitude towards Ibn ʿArabî has something to do with this period of his life, as there is evidence pointing to the fact that he sensed something of a common nature in the Buddhist doctrines which he knew and *waḥdat al-wujûd*. In any case, we can say at this stage that his fervent adherence to Islam and subsequent critical attitude towards everything he considered to be non-islamic or heretical was born out of some kind of inner drive, since most probably it would have been much easier for him to remain in the camp of Arghûn.

Furthermore, Simnânî rejected not only Buddhism, but Christianity as well, since it represented for him the danger of *ḥulûl* or incarnationism. But here again, his critique was far above the level of ordinary polemics, because essentially, « Christianity» or *ḥulûl* meant for him one particular stage of mystical experience in which the mystic identifies himself with the divine. According to Simnânî's very original doctrine of the « Seven prophets of your being», which has been analyzed in all of its depths by Professor Henry CORBIN [3], the mystic should not loose himself in this stage of identi-

bigotry, or because of their ignorance of his technical vocabulary, or simply because of the difficulty of his ideas. As a matter of fact, the truths and mystical insights which are contained in his works, particularly in his *Fuṣûṣ al-Ḥikam* and *al-Futûḥât al-Makkîya*, are not found in any other book and have not been exprssed by any of the sufis before him. [1]

It is not very surprising, one might say, that Ibn 'Arabî should have been condemned as a heretic by exoteric theologians like Simnânî's contemporary Ibn Taymîya, who radically opposed any sort of esoterism, distinguished unconditionally between the Creator and the creature and found the only possible approach for the latter to the former to be pure worship. But what shall we say if such opposition to and even condemnation of Ibn 'Arabî comes from the side of someone who was himself, as everybody agreed, a great mystic? Does it not mean that while criticizing Ibn ' Arabî's *waḥdat al-wujûd* or «unity of being», Simnânî was in fact attacking the very basis of his own mystic endeavours, for, we may ask, whether it is possible to conceive of any mysticism at all without assuming the perception or realization of some kind of Unity in Being, including what theologians call Creator and creature or God and world? Or does it perhaps mean that Simnânî had an alternative solution to offer to the problem of mystical Union ? In other words, was he one of those bigoted people, to use Jâmî's term, who sacrificed a deeper understanding of Truth for the sake of conforming to the established religion, or was he quite to the contrary a real nonconformist, whose negative attitude toward Ibn ' Arabî's doctrine, which at his time had become already something like an established truth among sufis, reveals only the personal experience of a creative mind which happened to be different?

There are, of course, no ready- made answers to questions of such a basic nature. But we may at least get a somewhat clearer picture of the problem itself by studying Simnânî's approach to mysticism through his own writings. Before trying to do so, however, let me first say a few words about his personality and his background.

As a matter of fact, many aspects of Simnânî's doctrine have their counterpart in his life, and his life story is a rather extraordinary one. He was the son of a well-known aristocratic family of Simnân. His father and two

I am proposing to talk to you this evening about one Iranian mystic of the so-called Mongol period, ' Alâ'uddawla-i Simnânî , who lived from 659/1261 to 736/1336. More particularly, the topic of my talk is this mystics' critical attitude, or even opposition, to the mystical doctrine of *waḥdat al - wujûd* or, literally translated, « unity of being».

The significance of this perhaps somewhat marginal topic will immediately appear, if we consider the fact that what Simnânî criticized in particular was the magnificent expression given to this doctrine of *waḥdat al-wujûd* or « unity of being» by the great Arab mystical thinker who lived almost exactly one hundred years before Simnânî, Muḥyî'l-dîn Ibn ' Arabî (born 650/ 1165 in Murcia and died 638/1240 in Damascus). Ibn 'Arabî, as is well known, was to become the great master for almost all subsequent sufis up to the present day and also one of the greatest heretics for what the sufis call the '*ulamâ-yi ẓâhir* or exoteric theologians. But it was not only the sufis in the strict sense who regarded Ibn ' Arabî as their great master; the presence of his influence and even of his sometimes original vocabulary in the writings of such important later Iranian philosophers as Mullâ Ṣadrâ-yi Shîrâzî in the 17th century - to mention only the greatest name among them - cannot be overlooked any more. In short, to attack Ibn 'Arabî for his idea of the « unity of being» or *waḥdat al-wujûd* meant to attack the very basis of the world-view of generations of Islamic mystics and philosophers up to our present day. The uniqueness and almost prophetic status of the *Shaykh al-Akbar* or *Magister Maximus* as he used to be called by his friends, is well summarized in the words of Jâmî, the famous 15th century Persian poet and sufi, who was also a great admirer of Ibn ' Arabî, when he writes about him: « The greatest scandal in the eyes of those who condemn the Shaykh is his book *Fuṣûṣ al-Ḥikam.* They do so either because they simply follow established opinions without trying to understand, out of some sort of

SIMNÂNÎ ON WAHDAT AL-WUJÛD

Public Lecture, given at the Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch, on March 17, 1970

By

Hermann Landolt

Assistant Professor,
Institute of Islamic Studies

The admiration for Islamic science and philosophy was eventually - after everything of value had been assimilated - replaced at many points by revulsion. By the end of the fifteenth century it was felt that the study of Arabic was no longer rewarding, and that its literature was greatly inferior to that of Greece and Rome. Even Dante (1265-1321), at the beginning of the fourteenth century, though using some Islamic imagery and acknowledging Europe's debt to Arabic philosophy to the extent of placing Avicenna and Averroes in Limbo, shows no real awareness of the extent of Islamic influence, but lives mainly in the world of Greek and Latin literature and of recent and contemporary events. It would not be too much to say that by about this time a new image of Europe was emerging. Because it was formed in contrast to the distorted image of Islam, it was not free from distortion in other ways. Apart from the Christian element there was an exaggerated identification with Europe's Greek and Roman heritage, in its literary, philosophical and even political aspects. At the same time there was a virtual denial that Europe was in any way dependent on the Islamic world.

Since the sixteenth century Classical literature has played a large part in European education, but this is hardly the time and place to ask whether the attention to it has been excessive. In this present age, however, when the various cultures and civilizations are coming willy-nilly into the one world, the denial of Islamic influence on Europe is a serious matter. For the future of our relations within the one world it is urgent that we westerners should fully admit the important role played by Islam in the making of western Europe and the growth of European self-awareness.*

* This is substantially the text of a lecture delivered in May 1969 at Harvard University and also at the University of California, Santa Cruz.

a positive aspect, the negative aspect being self-assertion *against* Islam. This was inevitable because of the force and the extent of the Islamic impact and because of the depth of European admiration and hatred.

If we take it, then, that the movement of the European spirit which began in the later eleventh century was a movement of self-assertion, both the Reconquista in Spain and the Crusading fervour in France and the surrounding countries are aspects of this self-assertion. As western Europe began to assert itself, it had to show that it could measure up to the great enemy which it had long regarded as superior in everything except religion. Even those churchmen who advocated sending missionaries to the Saracens rather than crusading soldiers were a part of the movement of self-assertion. Another aspect of this movement was the formation of the distorted image of Islam. This image gave western European Christians grounds for believing that they were superior to the Muslims. Because their superiority thus lay in their religion, they tended more and more to identify themselves with the ideals of their religion. The distorted image of Islam, however, was also in some ways directed against certain aspects of European life, such as the adoption by many of the nobility of the « gracious living» of the Moors. That the matters criticized in Islam were also faults present among Christians was explicitly recognized by John Wycliffe (d. 1384) in his closing years. Doubtless this had something to do with the persistence of the false image of Islam in our western culture- it was an image of something men admired, yet thought they ought to reject and have nothing to do with.

Admiration for Islamic science and philosophy continued into the thirteenth century, though, as the Europeans learned in this sphere from the Muslims, they developed an independent attitude. After they had mastered the philosophical techniques in particular, they used these in a kind of intellectual self-assertion. The *Summa contra Gentiles* of Saint Thomas Aquinas is to be seen as a defence of European Christian beliefs against both Muslims and those who admired the Muslims excessively. The *Summa theologica,* on the other hand, is rather the positive presentation of Christian belief in accordance with the highest intellectual standards of the day.

elaborating and spreading the image, and why the image has persisted to the present day; it may be moribund, but it is by no means dead.

Perhaps the best way to approach this problem is to take stock of the position in the second half of the eleventh century. By about 1050 western Europe was poised for a new movement of self-assertion. Many factors contributed to this - improvements in agriculture, a greater volume of trade, increased social and political stability, a greater cultivation of the intellectual life. The successes of Norman knights in southern Italy and Sicily gave Europeans fuller confidence in the military efficiency of the knight. In 1085 Toledo fell to a Spanish army despite its redoutable natural position and its fortifications. It must have been difficult not to feel a new and pulsing self-confidence.

On the other hand the leaders of western Europe must have had mixed feelings as they reflected on the Islamic world. There was much in that world which they greatly admired - the products of its technology, its style of gracious living, its poetry, its intellectual achievements. The latter, of course, were only beginning to be known in the eleventh century, for most of the translations were made after 1100. Even so there was much admiration. Yet admiration, as is normal in the attitude of the inferior to the superior, was mixed with hate and fear. A man or a nation admires those who are superior, and at the same time hates them because they are superior. The intense self-confidence of the Arabs generated a high degree both of admiration and of hatred among those with whom they came in contact. Their military prowess was also feared, though probably less so after 1085. There was even fear of the Islamic religion, precisely because it claimed to supersede Christianity and was gaining converts from the Church. Perhaps as the military danger from Islam decreased the religious danger was thought to increase. Certainly the clerics who had a hand in directing the Crusading expeditions towards the eastern Mediterranean must have been aware of the religious danger, as they remembered the Spanish martyrs and saw the attractiveness of Islamic life. All this meant that, when the movement of European self-assertion got under way, it had a negative as well as

Christians against the infidels, and for some forty years the Popes had been concerned to overcome the schism between east and west within the Church. Thus it was not the presentation of the central Crusading idea - the recovery of Jerusalem from the Saracens - which led to an upsurge of the spirit, but rather an upsurge of the spirit, set off by something else, which found its most satisfying focus in this Crusading idea. This assertion is not of course intended to deny that various social and political forces were also present. The description of the idea of Crusade as a « focus» is meant to indicate that this idea led to activities in which the various secular and religious forces found an integrated expression. Let us leave the Crusading idea here for the moment, and turn to the last aspect of the European response.

This fourth and last aspect is the formation of an image of Islam by scholarly writers in Latin between about 1100 and 1350. There was also a popular image of Islam, probably formed about the beginning of the same period, and seen, for example, in the *Chanson de Roland.* In a popular image of this kind it is not surprising to find various crudities. What is surprising however, is that in the picture of Islam elaborated by scholars there are serious distortions. The points most emphasized by the scholars may be summarized in the following propositions: Islam is a religion of violence and has been spread by the sword; Islam is a religion of self-indulgence especially sexual; Islam is a religion based on falsehood and deliberately perverts the truth; Muhammad is the anti-Christ. I assume that it is not necessary here to explain the distortion in detail. There was obviously a complete failure by medieval Christians to appreciate the positive religious values of Islam. The charge of violence is curious in the mouth of those who were preaching the Crusade, and the charge of converting by the sword makes no allowance for the high level of tolerance for non-Muslims found in Islamic countries.

It may be suggested that this distortion of the image of Islam is merely what is to be expected in war propaganda. But for the Christian Islamist the problem is why the scholars lent themselves so wholeheartedly to

This religious motive was fostered by the pilgrimage to Compostela. After 1100, of course, men's attitudes in Spain came to be influenced by the idea of Crusade, which had had a mushroom growth north of the Pyrenees. The Reconquista had made considerable progress, however, before the First Crusade, for in 1085 Toledo in the centre of Spain had been wrested from the Arabs. The next main advance was in the early thirteenth century, culminating in the capture of Cordova in 1236 and Seville in 1248. This left only the small kingdom of Granada in Muslim hands, and it eventually fell after the union of Aragon and Castile in the later fifteenth century, finally disappearing in 1492.

The modern student instinctively feels that there must be a close connection between the Spanish Reconquista and the growth of Crusading zeal in western Europe, but the evidence is slight, and the whole subject would probably repay further study. Before expressing a view on the relationship I shall first say something about the Crusades and the Crusading movement. From the standpoint of the Islamic historian two points are worth emphasizing by way of preface to the discussion. Firstly, while the Crusades have a central place in European history, they have only a minor place in Islamic history, perhaps comparable to wars on the north-west frontier of India in the nineteenth century. That is to say, they were not felt as a serious threat to the Islamic world as a whole, and did not in any way impress themselves on the outlook of Muslims. Secondly, the Islamic historian is amazed at the foolhardiness and ignorance of the western Europeans in launching such expeditions, and sees that such successes as they attained were largely due to fortuitous circumstances of a temporary character. The central question thus becomes: What was this Crusading idea and Crusading spirit which so took possession of the western Europeans?

The effective beginning of the Crusading movement is usually held to be the speech of Pope Urban II at Clermont in 1095, though its roots may be traced much further back, notably to the activity of Pope Gregory VII. There is some obscurity about the precise contents of the speech of Urban. Some of the oldest accounts place the emphasis on supporting the eastern

with the astrolabe in such places as Liège and Lorraine. The medical school at Salerno benefited from a series of translations from Arabic made by Constantine the African between about 1060 and 1087. The chief work of translation, however, was accomplished in Toledo after it fell to the Christians in 1085. In the twelfth century at Toledo a large number of translations - mostly of scientific works - were made by Dominic Gundisalvi, Gerard of Cremona and others. One or two translations came from the Crusading states in the east. By the thirteenth century many Europeans were proficient in the scientific disciplines and also in philosophy, which was the slowest starter. In these fields most of the remaining works of merit were now translated from Arabic into Latin. Some of these Arabic scientific works, especially in the field of medicine, continued for centuries to be regarded as authoritative, and after the invention of printing appeared in several editions. The philosophical works of Averroes, it is worth noting, though virtually without influence in the eastern Islamic world, were known to Christian scholars in western Europe soon after they appeared in the late twelfth century. To sum up - in the intellectual sphere the Europeans took over from the Arabs the disciplines they were interested in and in course of time developed these further.

The next matter to be mentioned is the reconquest of Spain and Sicily. The conquest of Sicily followed on military activities (as a kind of mercenaries) by Norman knights in southern Italy in the eleventh century. A Norman principality was established on the mainland, and from this as base Sicily was invaded in 1060 and completely occupied by 1091. Though Sicily thus came to be under nominally Christian rule, there was no religious motive for the conquest; on the contrary it was the Christian conquerors who adopted the Islamic way of life.

The Spanish Reconquista was very different. In its origins it seems to have proceeded from the fierce desire for independence found among rough mountain peoples. Later, however, the fortitude of spirit necessary for maintaining the struggle came largely from the belief of the Spaniards that they were fighting to reconquer a part of Christendom from its enemies .

they held that their philosophy was in agreement with the essentials of the Islamic religion. For the main stream of Islamic thought, which was theological, they were of course heretics; but many of their general philosophical conceptions and methods of argument were taken into theology. In the process of adaptation an important part was played by Algazel or al-Ghazali (d. 1111) who, before showing the inconsistency and heretical character of the views of the philosophers, produced a very lucid summary of these views. Finally Averroes tried to prove that it was Algazel and not the earlier philosophers who had been inconsistent and self-contradictory. He was an Aristotelian rather than a Neoplatonist, and is noted for his commentaries on some of the works of Aristotle. Both in the Islamic world and in western Europe the importance of these philosophers lies not in the number of those who followed them exactly but in the stimulus they gave to other thinkers, especially those in the theological camp.

This concludes the first and longer part of my lecture., in which I have been describing the impact of the Islamic world on western Europe.

2. The European response to the impact

I now turn to consider how western Europe responded to this impact. Some aspects of the response have already been mentioned implicitly, notably the acceptance by some Europeans of luxury goods from the Middle East and their adoption of a style of « gracious living». What remains to be considered may be brought under four heads: (a) the response in the intellectual sphere; (b) the reconquest of Spain and Sicily; (c) the Crusades; (d) the formation of an image of Islam by scholarly writers. It will be found that there is a close connection between the last points.

In the intellectual sphere, then, the first task before western Europe was to study and assimilate what the Muslims already knew and, where relevant (as in medicine), to put it into practice. Along with the study of the sciences went the work of translation into Latin. This may have begun as early as the ninth century. A translated work on astronomy is mentioned in the tenth century, and early in the eleventh century men were familiar

science is indicated by the use of terms derived from Arabic, such as « alkali», «alembic», « aniline» and « antimony».

In both the practice and theory of medicine the Muslims had gone considerably beyond what they had inherited from the Greeks. The works of Galen, Hippocrates and others had been translated into Arabic and their principles incorporated into medical practice. In addition the Muslims had made exhaustive studies of pharmacology and had written treatises on particular aspects of medicine; the latter, being backed up by wide personal experience, were of great value. Much was known about the nature and urgency of antisepsis; and simple methods of anaesthesia were used to reduce pain. There were many hospitals - Cordova in the middle of the tenth century is said to have had fifty. Hospital patients received medical treatment, and this was often supervised by a resident physician. Clinical instruction was a regular part of the training of medical students. All this almost modern efficiency is in strong contrast to the low level of European medicine up to the eleventh century. There was virtually no knowledge even of Greek medical theory, nor of antisepsis and anaesthesia. Hospices for the sick gave shelter but no treatment, there being no resident physicians. There was no provision for clinical instruction for students. An Arabic writer of the early Crusading period has recorded a story of the treatment of two Frankish patients by a Frankish doctor. The treatment was so crude and unscientific that they both died, though Arabic doctors could probably have cured them. What is noteworthy, however, is the writer's horror at the crudity; it is the horror with which a Victorian missionary might have described the practice of an African witch-doctor.

To complete this account of the intellectual achievements of the Islamic world as these impinged on western Europe it is necessary to say something about philosophy. This came to the Muslims, along with the sciences just mentioned, through translations from the Greek. In course of time, however, the Muslims produced original thinkers of great power, notably al-Farabi (d. 950), Avicenna or Ibn-Sina (d. 1037) and Averroes or Ibn-Rushd (d. 1198). Of these the first two may be described as Neoplatonists, though

that the man who effectively introduced Arabic numerals to Europe, Leonardo Fibonacci, was the son of a merchant in charge of a Pisan trading colony in Algeria. Fibonacci's book, *Liber abaci*, published in 1202, showed among other things how Arabic numerals made possible the simplification and extension of arithmetical operations, and thus demonstrated their superiority to the clumsy Roman system hitherto employed.

The field of pure mathematics is essentially distinct from the use of any particular system of numerals, though there is obviously a connection. There were brilliant mathematicians among the Greeks, though their numerical notation was inferior to the Indian. By combining their Greek heritage in mathematics with the system of numerals derived from India, the Muslims were able to make important advances. In other branches of mathematics too they showed great originality of thought, notably in the development of algebra; « algebra » is in fact an Arabic word. Omar Khayyam (d. 1123), though better known for the poems rightly or wrongly ascribed to him, was a brilliant mathematician and could solve algebraic equations of the third and fourth degrees.

In the related field of astronomy much work was done by the Muslims. To begin with they may have been attracted by the supposed practical uses of astrology; but latterly the dominant concern was scientific. Much of the genius of the Muslim astronomers lay in making more accurate observations and in drawing up tables; but they also discussed matters of theory, like the nature of planetary motion. Not far removed from astronomy was the subject of optics, in which an outstanding contribution was made by Ibn-al-Haytham or Alhazen (d. 1038) ; this superseded the earlier theory of Euclid and Ptolemy.

Other sciences were cultivated by the Muslims, but the only one in which they made notable advances was chemistry. There is no absolute dividing line between chemistry and alchemy in the Arabic writings, but many of the writers were primarily interested in the science of chemistry and appreciated the need for experiment. The Muslim contribution to the modern

quently spread to northern France and Italy, and then to England and Germany. By its music and poetry this culture helped to soften the ruggedness of feudal society. In its origins it is closely linked with the Provençal poetry of the troubadours. There is room for some difference of opinion about the elements which entered into the development of this poetry. Much of the technical skill of the troubadours doubtless came from the tradition of popular poetry in Languedoc; but it is virtually certain that important ideas and elements of form came to them from the Arabs of Spain. To sum up, then, it may be asserted that the spread of elegance and refinement among the élite of western Europe was an aspect of the impact of the Islamic world.

The last aspect of this impact to be considered is that in the intellectual sphere. Under this heading may also be included an improvement in the material basis of intellectual life, namely, the introduction of paper instead of parchment and papyrus. The Muslims are said to have learned the art of paper-making from some Chinese craftsmen whom they made prisoner in central Asia about the middle of the eighth century. About the year 800 one of the Barmakid viziers built the first paper-mill in Baghdad. Because paper was much cheaper than Egyptian papyrus, its use spread westwards through the Islamic provinces, both for administrative purposes and among the writing public, a relatively large body of people and one that was increasing. The first European document written on paper is thought to be one from Sicily dated 1090, and it was not until the fourteenth century that paper-mills were established in Italy and Germany.

Another important borrowing of the Europeans from the Muslims was the system of numerals commonly known as « Arabic». Actually the Muslims took them over from Indian sources; but they were quick to realize their advantages and adopted them for all practical purposes. The first European to use Arabic numerals is said to have been Gerbert of Aurillac (Pope Silvester II from 999 to 1003), who was interested in mathematics; but he had no immediate followers. Traders presumably became familiar with the ten signs through their Muslim contacts; and it is worth noting

inlaid with ivory and mother-of-pearl. Spain likewisc became noted for its decorative leather-work, not least in bookbinding. The existence in the Spanish language of many words connected with building which have been derived from Arabic suggests at the very least that the Arabs introduced improvements and refinements in this sphere.

«Gracious living», however, meant more than a high level of technical skill in many fields. It also required the formation of high standards of taste throughout the upper strata of society. An important part was played here by a man called Ziryab who came from the court at Baghdad in 822 and spent the remaining thirty-five years of his life in Cordova. He had sung and played before Harun ar-Rashid in Baghdad, and he naturally did much to raise the 'evel of musical appreciation in Spain; but he also became an arbiter of fashion and taste in general. The order of courses we ourselves observe at formal banquets probably owes something to Ziryab. He insisted on elegance in the ordering and serving of meals, and his canons of good form were widely accepted not merely in these matters, but also in respect of appropriate clothing for various occasions and of hairdressing and other forms of beauty culture.

The style of « gracious living » which thus developed in Cordova spread through Islamic Spain, and there was also something similar in Sicily. It was so obviously pleasant and delightful that it was adopted as far as possible by the leaders of society in the neighbouring Christian lands. An account has been preserved of how a Christian friar, while begging, penetrated into an inner courtyard of the house of a wealthy merchant of Pisa. The sensuous beauty of the garden, the rich clothing of the young men and women there, and the exquisite music, both vocal and instrumental, made a deep impression on the friar; it was as if for a moment he had been transported into fairyland. It is well-known, too, that after the Christian reconquest of Sicily two of the Christian rulers, Roger II and Frederick II, retained the Islamic style of life in their courts. It was above all, however, in southern France that there developed a new courtly culture which subse-

In the arts of navigation the European sailors seem to have borrowed many things from the Muslims, who brought to the Mediterranean lands what they had learned from seafaring in the Indian Ocean. Various details in the rig of ships seem to have been adopted from the Muslims and then further developed, especially by the Portuguese and Spaniards, to suit Atlantic conditions. This was a matter which - after the period with which we are chiefly concerned - contributed to making possible the great voyages of exploration. The history of the development of the compass is obscure, but it may well be that the Arabs shared with the Europeans in the process by which a serviceable instrument of navigation was produced. The Europeans were certainly far behind the Muslims in geographical knowledge as late as 1100. William of Malmesbury, in the early twelfth century, thought the whole world apart from Christendom and northern Europe belonged to Islam. Not much later, however, the Muslim geographer al-Idrisi, at the Christian court of Sicily, produced a detailed map of the Old World which was tolerably accurate for Europe, North Africa and Asia. This geographical knowledge later helped to direct the voyages of exploration. The Muslims had also larger-scale charts of limited areas, and these contributed to the production of portolans, as they were called, by the Genoese and others.

In considering the influence of the Islamic world on Europe the most important aspect of its technology was that it made possible a new style of « gracious living ». Some of the agricultural products just mentioned made possible luxurious meals. From silk and other textiles came rich and beautiful clothing. With the techniques used in other parts of the Islamic world lovely ceramic ware was produced. It was actually in Cordova in the ninth century that the secret of manufacturing crystal was discovered. The minerals of Spain, already known to the Romans, were further exploited by the Muslims; and beautiful and elaborate metal-work objects were then made by skilled craftsmen. In the tenth century Cordova had become the rival of Byzantium in the arts of the goldsmith, the silversmith and the jeweller. Ivory was carved into wonderful shapes; and wood also was carved and

Another sphere in which the Islamic world made an impact on western Europe is that of trade and, more generally, material culture. Trade was nearly always highly esteemed and vigorously fostered in the Islamic world. Trade contacts with Italy in particular resulted from the occupation of the North African seaboard. There were Muslim traders at Amalfi in the ninth century and at Pisa in the tenth. By the end of the tenth century, however- apparently as a result of Islamic fiscal policy - the transport of goods across the Mediterranean was largely in the hands of Italians, at first mainly the Pisans and Genoese, later also the Venetians. The Fatimid dynasty, which established itself in Egypt in 969, played an important part in fostering trade. Much of this trade might be regarded as « colonial trade», with western Europe in the position of « colony ». This description indicates that most of the European exports to Islamic lands were raw materials, whereas the imports were consumer goods, often of a luxury character. Among the raw materials were the slaves who at certain periods were exported in large numbers through Spain.

Trade was only one way in which western Europe became familiar with the superior technology and material culture of the Islamic world. The inhabitants of Spain and Sicily, Christian as well as Muslim, shared in most of the technological achievements of the Islamic heartlands and had comparable standards of material comfort. In agriculture, for example, many improvements were introduced from the Middle East. Devices to raise water and make it available for irrigation were brought from Egypt and Syria to southern Spain, and may still be seen there occasionally. Such irrigation made possible the cultivation of much larger areas. There was also an extension in the variety of plants grown. Among the new plants introduced by the Muslims were: sugar-cane, rice, cotton, aubergines, and fruits like oranges, lemons and apricots. The quality of other fruits was improved. Where the mulberry tree grew easily, the manufacture of silk was developed. These agricultural improvements, of course, were limited to certain regions, and were irrelevant in the harsher northern climates; but they meant that at least in southern Spain many products were at hand to make life pleasanter.

had belonged to the Roman empire. The Arabs, however, were representatives of a vast political and cultural system stretching from the Atlantic through North Africa and the Fertile Crescent to Central Asia and the Punjab. Moreover this great society was in process of becoming the chief bearer of the whole cultural heritage of the Middle East. Even when it lost its political unity, its populations (in so far as they were Muslims) continued to manifest a deep solidarity based on the religion of Islam. The intellectual leaders of this society had made their own the science, medicine and philosophy of the Greeks, and in various respects had contributed to the advancement of these disciplines. The intellectual life of the Islamic world was by no means confined to the heartlands, but flourished in many provincial centres, not least in the cities of Islamic Spain from the tenth century onwards and at the Sicilian court. Thus the Arab occupation of Spain and Sicily was the initial or preparatory stage of a process which can only be described as the impact of a superior culture. The points in which Islamic culture was superior will be described in more detail presently.

In another respect also the occupation of Spain and Sicily was an initial stage of a process. We might ask for example how far there was any awareness of this Islamic impact in northern France or Lombardy, in the Rhineland or Saxony. The answer must be that on the surface there was little such awareness. Nevertheless the western Europeans distant from the occupied or raided areas had occasional contacts with the Islamic world. There were the diplomatic missions exchanged by Charlemagne and Harun ar-Rashid. More significant perhaps was the visit to Cordova in 858 of two monks of Saint- Germain- des-Prés. Their mission was to bring to Paris the relics of the patron of their abbey, Saint Vincent of Saragossa; but these had disappeared, and the monks contented themselves instead with the bodies of three Christian so-called « martyrs », recently executed at Cordova for deliberately insulting Islam. In this way certain people in northern France gained an idea - probably distorted - of the difficulty of being a Christian under Islamic rule.

was a gradual process of building up European culture. Instead, the struggle of western Europe with Islam is seen to have been to some extent constitutive of Europe's new self-awareness.

1. **The impact of the Islamic world.**

In the military and political sphere the impact may be said to begin with the conquest of Spain in the second decade of the eighth century by a mixed force of Arabs and Berbers. The conquest was extended to the region of Narbonne in southern France, which had also been under the Visigothic rulers of Spain. As is well known, in the year 732 a Muslim raiding army penetrated to a spot between Tours and Poitiers and was there defeated by Charles Martel. Before the end of the century the Muslims had lost their foothold north of the Pyrenees, and in 801 they had to yield Barcelona to Charlemagne. Thereafter the frontier of Islamic Spain was stabilized for about three centuries, the effective limits of its power being the fortresses of Saragossa, Toledo and Mérida with their respective marches.

Sicily also came under Muslim rule, but not until fully a century after Spain. The occupation began in 827 and was not complete until about 902. Various parts of the Italian mainland were also raided by Muslims during the ninth century, and the port of Bari on the Adriatic was held for about thirty years. There are stories of Muslim raiders penetrating through the Alpine passes into Central Europe. By the end of the ninth century, however, the Byzantines had reestablished their hold on southern Italy and expelled all the Muslims. Sicily, on the other hand, remained under Islamic rule until towards the end of the eleventh century.

In the past historians of Europe have tended to think of the Arabs as yet another body of barbarian invaders, comparable to Goths, Vandals or Norsemen. In so far as one looks at the actual Arabs and Berbers who were the first invaders, there is truth in this view. But there is also an important difference between the Arabs and all the other invading peoples. All these others were on the whole less civilized than the provinces which

It is necessary to begin with a word of caution. The topic to be considered here belongs to at least two disciplines, but it is only in one of these that I can claim any expertise, namely Islamic studies. In the second discipline, the history of Medieval Europe, I am very much an amateur. A more appropriate title for the lecture would therefore be « Reflections of an Islamist on the Making of Europe». It will be chiefly concerned with the period from about 1050 to 1350.

It is convenient at the outset to indicate roughly the line of argument to be pursued. From the standpoint of Islamic history the spread of Muslim rule into Spain and Sicily was part of a great tide of expansion which had carried the Arabs thousands of miles eastwards and westwards from Arabia. Though this tide began to ebb shortly after reaching its farthest limits in western Europe, there followed a period when many parts of Europe were being drawn into the Islamic economic system, were adopting Islamic technology and the arts of gracious living, and were studying Islamic science and philosophy. All this may be called - to vary the metaphor - the impact of the Islamic world on western Europe; and a fuller description of this impact will occupy the first half of the lecture. The second half will then go on to deal with various ways in which western Europe responded to the impact: the inauguration of the Crusades, the acceptance of much technology, applied science and scientific theory, and the reassertion of Christendom as a political and cultural entity distinct from the Islamic world and opposed to it. In so far as the emphasis is placed on the European response to the Islamic impact there is an implicit criticism of the common view that « the culture of Europe was derived from that of the Roman empire», at least if that is taken to mean that there

ISLAM AND THE MAKING OF EUROPE

Public Lecture given at the Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch, on March 17, 1970

By

W. Montgomery Watt

Professor at University of Edinburgh

goes back to the very source of all things (corresponding to the Islamic idea of « existence» in its original state of Unity), he will clearly notice that the ten thousand things (i.e. all phenomenal things) are ego-less (i.e. have no self-subsistence).

27) *Sharḥ-e Gulshan-e Râz* (*op. cit.*) p. 19.

28) Cf. Ḥaydar Âmolî: *Jâmi' al-Asrâr* (*op. cit.*). pp. 106-107.

29) This is known as the stage at which « existence» is conceived as *lâ bi-sharṭ maqsamî*, i. e. an absolute unconditionality in which « existence » is conceived as not being determined even by the quality of being-unconditional. The stage corresponds to what Lao Tzû calls the « Mystery of Mysteries » (*hsüan chih yu hsüan*) and what Chuang Tzû designates by the repetition of the word *wu* or « non-existence», i.e *wu wu* meaning « non-non- existence».

30) *Jâmi' al-Asrâr* (*op. cit.*), pp. 161-162.

31) *Ibid.*, pp. 206-207.

32) *Ibid.*, pp. 207-209.

8) Cf. S.N.L. Shrivastava: *Samkara and Bradley*, Delhi, 1968, pp. 45-47.

9) *Ḷawâ'iḥ*, ed. M.H. Tasbîhî, Tehran, 1342 A.H., p. 19.

10) *Ibid.*, p. 19.

11) Cf. Nihat Keklik: *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinât ve Insan*, Istanbul, 1967, pp. 6-9.

12) This and the expression: *datsu raku shin jin* appearing in the next paragraph belong to the technical terminology of the celebrated Japanese Zen master Dôgen (1200 - 1253).

13) The following description is an elaboration of what Lâhîjî says about these technical terms in his Commentary on *Gulshan-e Râz* (*op. cit.*, pp. 26-27).

14) For an analysis of the Taoist concept of « chaos » see my Eranos Lecture: *The Absolute and the Perfect Man in Taoism* (Eranos Jahrbuch XXXVI), Zürich, 1967, pp. 398-411.

15) The same metaphor is very frequently used for a similar purpose in Oriental philosophy. Thus, to give one more example, Chu Tzû, (1130-1200), famous Confucian philosopher of the Sung dynasty, remarks, on the problem of how the Supreme Ultimate (*t'ai chi*) is related to its manifestations in the physical world, that the Supreme Ultimate in relation to Multiplicity is just like the moon which is reflected in many rivers and lakes and is visible everywhere without being really divided up into many. (*Cf. Chu Tzû Yü Ḷei*, Book 94).

16) *Gulshan-e Râz* (*op. cit.*) v. 127, p. 100. Cf. Lâhîjî's Commentary, p. 101.

17) cf. *Jâmi' al-Asrâr* (*op. cit.*), p. 113, p. 591.

18) *Ḷawâ'iḥ* (*op. cit.*) *p.* 61.

19) On the distinction between the ornamental and the cognitive function of metaphors, see Marcus B. Hester: *The Meaning of Poetic Metaphor*, The Hague-Paris, 1967, Introduction.

20) Wittgenstein : *Investigations*, p. 213.

21) *Jâmi' al-Asrâr* (*op. cit.*) p. 217, p. 221.

22) *Ibid.*, p. 113.

23) *Ibid.*, pp. 113-115.

24) Cf. my *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* II, Tokyo, 1967, pp. 122-123.

25) *Gulshan-e Râz* (*op. cit.*) v. 15, p. 19.

26) To be compared with what the Zen master Dôgen says about the same situation in his *Shô Bô Gen Zô* (III *Gen Jô Kô An*): « If a man on board a ship turns his eyes toward the shore, he erroneously thinks that it is the shore that is moving. But if he examines his ship, he realizes that it is the ship that is moving on. Just in a similar way, if man forms for himself a false view of his own ego and considers on that basis the things in the world, he is liable to have a mistaken view of his own mind-nature as if it were a self-subsistent entity. If, however, he comes to know the truth of the matter through immediate experience (corresponding to the experience of *fanâ'* in Islam) and

monism nor dualism. As a metaphysical vision of Reality based on a pecu - liar existential experience which consists in seeing Unity in Multiplicity and Multiplicity in Unity, it is something far more subtle and dynamic than philosophical monism or dualism.

It is interesting to observe, moreover, that such a view of Reality, considered as a bare structure, is not at all exclusively Iranian. It is, on the contrary, commonly shared more or less by many of the major philosophical schools of the East. The important point is that this basic common structure is variously colored in such a way that each school or system differs from others by the emphasis it places on certain particular aspects of the structure and also by the degree to which it goes in dwelling upon this or that particular major concept.

Now, by further elaborating the conceptual analysis of the basic structure, taking into consideration at the same time the major differences which are found between various systems, we might hopefully arrive at a comprehensive view of at least one of the most important types of Oriental philosophy which may further be fruitfully compared with a similar type of philosophy in the West. It is my personal conviction that a real, deep, philosophical understanding between the East and West becomes possible only on the basis of a number of concrete research works of this nature conducted in various fields of philosophy both Western and Eastern.

Footnotes

1) Reference is to the main theme of the Fifth East-West Philosophers' Conference: *The Alienation of Modern Man.*

2) Cf. Mollâ Ṣadrâ: *al-Shawâhid-al-Rubûbîyah*, ed. Jalâl al-Dîn Ashtiyâni. Mashhad, 1967, p. 14.

3) Cf. his *Risâlah Naqd al-Nuqûd*, ed. Henry Corbin and Osman Yahya, Téhéran Paris, 1969, p. 625.

4) Muhammad Lâhîjî: *Sharh-e Gulshan-e Râz*, Tehran, 1337 A.H., pp. 94-97.

5) Cf. *Jâmi' al-Asrâr wa-Manba' al-Anwâr*, ed. Henry Corbin and Osman Yahya, Téhéran - Paris, 1969, p. 259, p. 261.

6) Cf. *al-Shawâhid al-Rubûbîyah*, op. cit., p. 448.

7) *Vivecacudamani*, 521.

The most important conclusion to be drawn from a careful consideration of the metaphors that have just been given is that there are recognizable in the metaphysical Reality or the Absolute itself two different dimensions. On the first of these dimensions, which is metaphysically the ultimate stage of Reality, the Absolute is the Absolute in its absoluteness, that is, in its absolute indetermination. It corresponds to the Vedantic concept of the *parabrahman*, the « «Supreme Brahman», and to the neo-Confucian idea of the *wu chi*, the « Ultimate of Nothingness». Both in Vedanta and Islam, the Absolute at this supreme stage is not even God, for after all « God» is but a determination of the Absolute, in so far at least as it differentiates the Absolute from the world of creation.

In the second of the two domains, the Absolute is still the Absolute, but it is the Absolute in relation to the world. It is the Absolute considered as the ultimate source of the phenomenal world, as Something which reveals itself in the form of Multiplicity. It is only at this stage that the name God - Allâh in Islam - becomes applicable to the Absolute. It is the stage of the *parameshvara*, the supreme Lord, in Vedanta, and in the neo-Confucian world-view the position of the *t'ai chi*, the « Supreme Ultimate » which is no other than the *wu chi*, the « Ultimate of Nothingness» as an eternal principle of creativity.

Such is the position generally known as « oneness of existence (*waḥdat al-wujûd*) which exercised a tremendous influence on the formative process of the philosophic as well as poetic mentality of the Muslim Iranians, and whose basic structure I wanted to explain to you this paper. It will be clear by now that it is a serious mistake to consider — as it has often been done — this position as pure monism or even as « existential monism ». For it has evidently an element of dualism in the sense that it recognizes two different dimensions of reality in the metaphysical structure of the Absolute. Nor is it of course right to regard it as dualism, for the two different dimensions of reality are *ultimately*, i. e. in the form of *coincidentia oppositorum*, one and the same thing. The « oneness of existence » is neither

peculiarities which it possesses *qua* sea ; so are the determined existents nothing other than the unfolding of absolute existence under those forms that are required by its own essential perfections as well as by its peculiarities belonging to it as its inner articulations».

« Further, the waves and rivers are *not* the sea in one respect, while in another they are the same thing as the sea. In fact, the waves and rivers are different from the sea in respect of their being determined and particular. But they are not different from the sea in respect of their own essence and reality, namely, from the point of view of their being pure water. In exactly the same way, the determined existents are different from the Absolute in their being determined and conditioned, but they are not different from it in respect of their own essence and reality which is pure existence. For from this latter viewpoint, they are all nothing other than existence itself ».

It is interesting that Ḥaydar Âmolî goes on to analyze this ontological situation from a kind of semantic point of view. He says[32]: « The sea, when it is determined by the form of the wave, is called waves. The selfsame water, when determined by the form of the river, is called a river, and when determined by the form of the brook, is called a brook. In the same way it is called rain, snow, ice, etc. In reality, however, there is absolutely nothing but sea or water, for the wave, river, brook, etc. are merely names indicating the sea. In truth (i.e. in its absolutely unconditioned reality) it bears no name; there is nothing whatsoever to indicate it. No, it is a matter of sheer linguistic convention even to designate it by the word sea itself». And he adds that exactly the same is true of « existence» or « reality ».

There are still other famous metaphors such as that of the mirror and the image, and that of one and the numbers which are formed by the repetition of one. All of them are important in that each one throws light on some peculiar aspect of the relation between Unity and Multiplicity which is not clearly revealed by others. But for the particular purposes of the present paper, I think, enough have already been given.

The next metaphor - that of the sea and waves - is probably more important in that, firstly, it is shared by a number of non-Islamic philosophical systems of the East and is, therefore, apt to disclose one of the most basic common patterns of thinking in the East; and that, secondly, it draws attention to an extremely important point that has not been made clear by the preceding metaphors; namely, that the Absolute in so far as it is the Absolute cannot really dispense with the phenomenal world, just as the «existence» of the phenomenal world is inconceivable except on the basis of the « existence» of the Absolute, or more properly, the « existence» which *is* the Absolute itself.

Of course, the Absolute can be conceived by the intellect as being beyond all determinations, and as we have seen earlier, it can even be intuited as such, in its eternal Unity and absolute unconditionality. We can go even a step further and conceive it as something beyond the condition of unconditionality itself.[29]

But such a view of the Absolute is an event that takes place only in our consciousness. In the realm of extra-mental reality, the Absolute cannot even for a single moment remain without manifesting itself.

As Ḥaydar Âmolî says[30], «the sea, as long as it is the sea, cannot separate itself from the waves; nor can the waves subsist independently of the sea. Moreover, when the sea appears in the form of a wave, the form cannot but be different from the form of another wave, for it is absolutely impossible for two waves to appear in one and the same place under one single form».

Ḥaydar Âmolî recognizes in this peculiar relationship between the sea and the waves an exact image of the ontological relationship between the stage of undifferentiated « existence » and the stage of the differentiated world. He remarks[31]: « Know that absolute existence or God is like a limitless ocean, while the determined things and individual existents are like innumerable waves or rivers. Just as the waves and rivers are nothing other than the unfolding of the sea according to the forms required by its own perfections which it possesses *qua* water as well as by its own

perception is utterly untrustworthy. For it is liable to see a mirage as something really existent when it is in truth non-existent. It sees drops of rain falling from the sky as straight lines. A man sitting in a boat tends to think that the shore is moving while the ship stands still. [26] When in the dark a firebrand is turned very swiftly, we naturally perceive a burning circle. What is really existent in this case is the firebrand, a single point of fire. But the swift circular movement makes the point of fire appear as a circle of light. Such, Lâhîjî argues, is the relation between the Absolute whose state of Unity is comparable to a point of fire and the world of Multiplicity which in its essential constitution resembles the circle produced by the movement of the point . [27] In other words, the phenomenal world is a trace left behind by the incessant creative acting of the Absolute.

The philosophical problem here is the ontological status of the circle of light. Evidently the circle does not « exist» in the fullest sense of the word. It is in itself false and unreal. It is equally evident, however, that the circle cannot be said to be sheer nothing. It does exist in a certain sense. It *is* real as far as it appears to our consciousness and also as far as it is produced by the point of fire which is really existent on the empirical level of our experience. The ontological status of all phenomenal things that are observable in this world is essentially of such a nature.

Another interesting metaphor that has been proposed by Muslim philosophers is that of ink and different letters written with it. [28] Letters written with ink do not *really* exist *qua* letters. For the letters are but various forms to which meanings have been assigned through convention. What really and concretely exists is nothing but ink. The « existence» of the letters is in truth no other than the « existence» of the ink which is the sole, unique reality that unfolds itself in many forms of self-modification. One has to cultivate, first of all, the eye to see the selfsame reality of ink in all letters , and then to see the letters as so many intrinsic modifications of the ink.

the Absolute is the hidden. But in the unconditioned consiousness of a real mystic-philosopher, it is always and everyhere the Absolute that is manifest while the phenomena remain in the background.

This peculiar structure of Reality in its *tajallî-* aspect is due to what I have repeatedly pointed out in the course of this lecture; namely, that the differentiated world of phenomena is not self-subsistently real. No phenomenal thing has in itself a real ontological core. The idea corresponds to the celebrated Buddhist denial of *svabhâva* or « self-nature» to anything in the world. In this sense, the philosophical standpoint of the school of the «oneness of existence» (*waḥdat al-wujûd*) is most obviously anti-essentialism. All so-called « essences » or « quiddities » are reduced to the position of the fictitious. The utmost degree of reality recognized to them is that of « borrowed existence». That is to say, the « quiddities » exist because they happen to be so many intrinsic modifications and determinations of the Absolute which alone can be said to exist in the fullest sense of the word.

In reference to the ontological status of the phenomenal world and its relation to the Absolute the Muslim philosophers have proposed a number of illuminating metaphors. In view of the above-mentioned importance of metaphorical thinking in Islam I shall give here a few of them. Thus Maḥmûd Shabastarî [25] says in the *Gulshan-e Râz* :

The appearance of all things « other » (than the Absolute) is due to your imagination (i.e. the structure of human cognition),

Just as a swiftly turning point appears as a circle.

Concerning these verses Lâhîjî makes the following observation. The appearance of the world of Multiplicity as something « other» than the Absolute is due to the working of the faculty of imagination which is based on sense perception and which is by nature unable to go beyond the phenomenal surface of the things. In truth, there is solely one single Reality manifesting itself in a myriad of different forms. But in this domain sense

consciousness. The Absolute or pure « existence» in itself is sheer Unity. The Absolute remains in its original Unity in no matter how many different forms it may manifest itself. In this sense the world of Multiplicity is essentially of the very nature of the Absolute; it is the Absolute itself. But the original Unity of the Absolute appears to the finite human consiousness as differentiated into countless finite things because of the finitude of the consciousness. The phenomenal world is the Absolute that has hidden its real formless form under the apparent forms which are caused by the very limitations inherent in the epistemological faculties of man.

The process here described of the appearance of the originally undifferentiated metaphysical Unity in many different forms is called in Islamic philosophy the « self-manifestation» (*tajallî*) of « existence». The conception of the *tajallî* is structurally identical with the Vedantic conception of *adhyâsa* or « superimposition», according to which the originally undivided Unity of pure *nirguna Brahman* or the absolutely unconditioned Absolute appears divided because of the different « names and forms » (*nâma-rûpa*) that are imposed upon the Absolute by « ignorance» (*avidyâ*). It is remarkable, from the viewpoint of comparison between Islamic philosophy and Vedanta that *avidyâ* which, subjectively, is the human « ignorance» of the true reality of things, is, objectively, exactly the same thing as *mâyâ* which is the self-conditioning power inherent in Brahman itself. The « names and forms» that are said to be superimposed upon the Absolute by *avidyâ* would correspond to the Islamic concept of « quiddities» (*mâhîyât*, sg. *mâhîyah*) which are nothing other than the externalized forms of the Divine « names and attributes» (*asmâ' wa-ṣifât*). And the Vedantic *mâyâ* as the self- determining power of the Absolute would find its exact Islamic counterpart in the concept of the Divine « existential mercy » (*raḥmah wujûdîyah*).

However, even at the stage of self-manifestation, the structure of Reality as seen through the eyes of a real mystic-philosopher looks diametrically opposed to the same Reality as it appears to the relative consciousness of an ordinary man. For in the eyes of an ordinary man representing the common-sense view of things, the phenomena are the visible and manifest while

without exception. In the Absolute, which corresponds theologically to God, it sees « existence » in its absolute purity and unconditionality, while in the things of the phenomenal world it recognizes the concrete differentiations of the selfsame reality of « existence » in accordance with its own inner articulations. Philosophically this is the position generally known as «oneness of existence» (*waḥdat al-wujûd*), which is an idea of central importance going back to Ibn 'Arabî.

The particular type of metaphysics based on this kind of existential intuition begins with the statement that the Absolute only is real, that the Absolute is the sole reality, and that, consequently, nothing else is real. The differentiated world of Multiplicity is therefore essentially « non-existent » (*'adam*). To this initial statement, however, is immediately added another; namely, that it does not in any way imply that the differentiated world is a void, an illusion, or sheer nothing. The ontological status of the phenomenal things is rather that of relations, that is, the various and variegated relational forms of the Absolute itself. In this sense, and in this sense only, they are all real.

The rise of the phenomenal world as we actually observe it, is due primarily to two seemingly different causes which are in reality perfectly coordinated with each other: one metaphysical, another epistemological. Metaphysically or ontologically, the phenomenal world arises before our eyes because the Absolute has in itself essential, internal articulations that are called *shu'ûn* (sg. *sha'n*) meaning literally «affairs», i. e. internal modes of being. They are also called existential « perfections» (*kamâlât*), a conception similar in an important and significant way to Lao Tzû's idea of «virtues » (*tê*) in relation to the way (*tao*) [24]. These internal articulations naturally call for their own externalization. As a consequence, « existence » spreads itself out in myriads of self-determinations.

Epistemologically, on the other hand, this act of self-determination on the part of Reality is due to the inherent limitations of the finite human

the Absolute. In either case, man usually takes notice of the images in the mirror, and the mirror itself remains unnoticed.

It is at the third stage, that is, at the stage of the « privileged of all privileged people » that the relation between the Absolute and the phenomenal world is correctly grasped as the *coincidentia oppositorum* of Unity and Multiplicity. It is, moreover, in this region that the cognitive value of metaphorical thinking to which reference has been made earlier is most profusedly displayed.

Those whose consciousness has been raised to the height of *baqâ'* after the experience of *fanâ'*, experience the relation between the Absolute and the phenomenal as the *coincidentia oppositorum* of Unity and Multiplicity. Theologically speaking, they are those who are able to see God in the creature and the creature in God. They can see both the mirror and the images that are reflected in it, God and the creature at this stage alternately serving as both the mirror and the image. The one selfsame « existence» is seen at once to be God and the creature, or Absolute Reality and the phenomenal world, Unity and Multiplicity.

The sight of the Multiplicity of phenomenal things does not obstruct the sight of the pure Unity of ultimate Reality. Nor does the sight of Unity stand in the way of the appearance of Multiplicity [22]. On the contrary, the two complement each other in disclosing the pure structure of Reality. For they are the two essential aspects of Reality, Unity representing the aspect of « absoluteness» (*iṭlâq*) or « comprehensive contraction» « *ijmâl*), and Multiplicity the aspect of «determination» (*taqyîd*) or « concrete expansion» (*tafṣîl*). Unless we grasp in this way Unity and Multiplicity in a single act of cognition we are not having a whole integral view of Reality as it really is. Ḥaydar Âmolî calls such a simultaneous intuition of the two aspects of Reality the « unification of existence » (*tawḥîd wujûdî*) and regards it as the sole authentic philosophical counterpart of religious monotheism [23]. The « unification of existence» thus understood consists in a fundamental intuition of the one single reality of « existence» in everything

The second class of people according to the above-given division, are those who have attained to an immediate vision of absolute Reality in the experience of *fanâ*, both in the subjective and the objective sense, that is, the total annihilation of the ego and correspondingly of all the phenomenal things that constitute the external, objective world. But the people of this class just stop at this stage and do not go any further. To state the situation in more concrete terms, these people are aware only of absolute Unity. They see everywhere Unity, nothing else. The whole world in their view has turned into absolute Unity with no articulation and determination.

Certainly, when these people come back immediately from the experience of *fanâ*' to their normal consciousness, Multiplicity does again become visible. But the phenomenal world is simply discarded as an illusion. In their view, the world of Multiplicity has no metaphysical or ontological value because it is essentially unreal. The external objects are not « existent » in the real sense of the word. They are just floating gossamers, sheer illusions backed by no corresponding realities. Such a view is in its fundamental structure identical with the Vedantic view of the phenomenal world in its popular understanding, in which the notorious word *mâyâ* is taken to mean sheer illusion or illusion-producing principle.

Just as, this popular understanding does gross injustice to the authentic world-view of Vedanta philosophy, however, the exclusive emphasis on the Absolute to the irreparable detriment of the phenomenal world in Islamic metaphysics fatally distorts the authentic view of its representatives. It is in this sense that Ḥaydar Âmolî accuses Ismailism of disbelief and heresy [21].

From the viewpoint of the highest mystic-philosopher, even the people of this type, when they experience the vision of the Absolute, are actually doing nothing but perceiving the Absolute as it is reflected in the phenomenal things. But dazzled by the excess of light issuing forth from the Absolute, they are not aware of the phenomenal things in which it is reflected. Just as, in the case of the people of the first class, the Absolute served as the mirror reflecting upon its polished surface all the phenomenal things, so in the present case the phenomenal things serve as mirrors reflecting

This may rightly remind us of Wittgenstein's understanding of the concept of « seeing as ». According to Wittgenstein, « seeing as » involves a technique in a way which normal « seeing» does not. Thus one might well be able to « see » but not be able to « see as ». He calls this latter case «aspect-blindness». [20]

In the same way, to discover an appropriate metaphor in the high domain of metaphysics is for Muslim philosophers a peculiar way of thinking, a mode of cognition, for it means discovering some subtle features in the metaphysical structure of Realiy, an aspect which, no matter how self-evident it may be as a fact of transcendental Awareness, is so subtle and evasive at the level of discursive thinking that human intellect would otherwise be unable to take hold of it.

This said, we shall continue our consideration of the various stages in metaphysical cognition. Those of the common people who perceive nothing beyond Multiplicity and for whom even the word « phenomenon» does not make real sense have been said to represent the lowest stage in the hierarchy. A stage higher than this is reached, still within the confines of the common people, by those who recognize something beyond the phenomenal. This Something-beyond is the Absolute — or in popular terminology God — which is conceived as the Transcedent. God is here represented as an absolute Other which is essenially cut off from the phenomenal world. There is, in this conception, no inner connection between God and the world . What there is between them is only an external relationship like creation and domination. Such people are known in Islam as « men of externality» (*ahl-e ẕâhir*), i.e. those who see only the exterior surface of Reality. Their eyes are said to be afflicted with a disease preventing them from seeing the lafnuity true structure of Reality. The reference is to a disease or deformity peculiar to the eye called *ḥawal*. He who is infected with it always has a double image of whatever he sees. One single object appears to his eyes as two different things.

itself through them, function as impenetrable veils obstructing the sight of that self-revealing Something. This situation is often compared in Islamic philosophy to the state of those who are looking at images reflected in a mirror without being at all aware of the existence of the mirror. In this metaphor the mirror symbolizes absolute Reality, and the images reflected in it the phenomenal things. Objectively speaking, even the people of this type are perceiving the images on the surface of the mirror. There would be no image perceivable without the mirror. But subjectively they believe the images to be real and self-subsistent things. The metaphor of the mirror happens to be one of those important metaphors that recurr in Islamic philosophy on many different occasions. Another metaphor of this nature is the sea surging in waves, which, in the particular metaphysical context in which we are actually interested, indicates that the people notice only the rolling waves forgetting the fact that the waves are nothing but outward forms assumed by the sea. Describing how phenomenal Multiplicity veils and conceals the underlying Unity of Reality, Jâmî says [18]:

Existence is a sea, with waves constantly raging,
Of the sea the common people perceive nothing but the waves.
Behold how out of the depth of the sea there appear innumerable waves
On the surface of the sea, while the sea remains concealed in the waves.

I would take this opportunity to point out that Muslim philosophers tend to use metaphors and similes in metaphysics, particularly in the explanation of the seemingly self-contradictory relation between Unity and Multiplicity or Absolute Reality and the phenomenal things. The frequent use of metaphors in metaphysics is one of the characteristic marks of Islamic philosophy, or indeed we might say of Oriental philosophy in general. It must not be taken as a poetic ornament. A cognitive function is definitely assigned to the use of metaphors [19].

original indiscrimination. This metaphysical « night», however, is said to be « bright» because absolute Reality in itself—that is, apart from all considerations of the limitations set by the very structure of our relative consciousness — is essentially luminous, illuminating its own self as well as all others.

The second half of the above expression reads « amidst the dark daylight». This means, first of all, that this absolute Unity is revealing itself in the very midst of Multiplicity, in the form of determined, relative things . In this sense and in this form, the absolute Reality is clearly visible in the external world, just as everything is visible in the daylight. However, the daylight in which all these things are revealed to our eyes is but a phenomenal daylight. The things that appear in it are in themselves of the nature of darkness and non-existence. This is why the « daylight» is said to be « dark».

These two contradictory aspects of Reality, namely, light and darkness, which are said to be observable in everything, bring us directly to the question: In what sense and to what degree are the phenomenal things real? The problem of the « reality» or « unreality» of the phenomenal world is indeed a crucial point in Islamic philosophy which definitely divides the thinkers into different classes constituting among themselves a kind of spiritual hierarchy. Ḥaydar Âmolî in this connection proposes a triple division: (1) the common people (*'awâmm*) or men of reason (*dhawu al-'aql*), (2) the privileged people (*khawâṣṣ*) or men of intuition (*dhâwu al-'ayn*), and (3) the privileged of all privileged people (*khawâṣṣ al-khawâṣṣ*) or men of reason and intuition (*dhawu al- 'aql wa-al- ' ayn*) [17].

The lowest stage is represented by those of the first class who (do not see except) Multiplicity. They are those who are firmly convinced that the things as they perceive them in this world are the sole reality, there being nothing beyond or behind it, From the viewpoint of a real mystic-philosopher, the eyes of these people are veiled by the phenomenal forms of Multiplicity from the view of Unity that underlies them. The phenomenal things, instead of disclosing, by their very mode of existence, Something that manifests

one of the actually existent things two different aspects: the aspect of *fanâ'* and the aspect of *baqâ'*. It goes without saying that the terms *fanâ'* and *baqâ'* are here taken in the ontological sense, although they are not unrelated to the subjective experience known respectively by the same appellations.

The aspect of *fanâ'* is the aspect in which a thing is considered as something determined, individualized, and essentially delimited. In this aspect every existent thing is properly non-existent, a « nothing». For the « existence » it seems to possess is in reality a borrowed existence; in itself it is unreal (*bâṭil*) and subsists on the ground of Nothingness.

The aspect of *baqâ'*, on the contrary, is the aspect in which the same thing is considered as a reality in the sense of a determined form of the Absolute, a phenomenal form in which the Absolute manifests itself. In this aspect, nothing in the world of being is unreal.

Every concretely existent thing is a peculiar combination of these negative and positive aspects, a place of encounter between the temporal and the eternal, between the finite and infinite, between the relative and the absolute. And the combination of these two aspects produces the concept of a « possible» (*mumkin*) thing. Contrary to the ordinary notion of ontological « possibility», a « possible» thing is not a purely relative and finite thing. As a locus of divine self-manifestation (*tajallî*), it has another aspect which directly connects it with absolute Reality. In every single thing, be it the meanest imaginable thing, the mystic-philosopher recognizes a determined self-manifestation of the Absolute.

This metaphysical situation is described by Maḥmûd Shabastarî in his *Gulshan-e Râz* through a combination of contradictory terms as « bright night amidst the dark daylight» (*shab- e roushan miyân-e rûz-e târîk*) [16]. The « bright night » in this expression refers to the peculiar structure of Reality as it discloses itself at the stage of the subjective and objective *fanâ'* in which one witnesses the annihilation of all outward manifestations of Reality. It is « night» because at this stage nothing is discernible; all things have lost their proper colors and forms and sunk into the darkness of the

found to be ultimately reducible to one single metaphysical root. From such a viewpoint, what can be said to exist in the real sense of the word is nothing but this unique metaphysical root of all things. In this sense the Multiplicity which is observable here is Unity. The only important point is that unity at this stage is unity with inner articulations. And this stage is called « gathering of gathering » (*jam' al-jam'*) for the very reason that the phenomenal things that have all been once reduced to the absolute unity of total annihilation at the stage of *fanâ'*, i.e. the primary « gathering », are again « separated» and then again « gathered» together in this new vision of Unity.

Thus the difference from this particular point of view between the Unity at the stage of *fanâ'* i.e. «gathering» and the Unity at the stage of *baqâ'* or «gathering of gathering » consists in the fact that the Unity at the stage of *fanâ'* is a simple, absolute Unity without even inner articulation, while the Unity seen at the stage of the « gathering of gathering » is an internally articulated Unity. And Reality as observed at this latter stage is philosophically a *coincidentia oppositorum* in the sense that Unity is Multiplicity and Multiplicity is Unity. It is based on the vision of Unity in the very midst of Multiplicity and Multiplicity in the very midst of Unity. For as Lâhîjî remarks, unity or the Absolute here serves as a mirror reflecting all phenomenal things, while Multiplicity or the phenomenal things fulfil the function of a countless number of mirrors, each reflecting in its own way the same Absolute - a metaphor which is singularly similar to the Buddhist image of the moon reflected in a number of different bodies of water, the moon itself ever remaining in its original unity despite the fact that it is split up into many different moons as reflections [15].

He who has reached this stage is known in the tradition of Islamic philosophy as a « man of two eyes» (*dhu al-'aynayn*). He is a man who, with his right eye, sees Unity, i.e. absolute Reality, and nothing but Unity, while with his left eye he sees the multiplicity, i.e. the world of phenomenal things. What is more important about this type of man is that, in addition to his simultaneous vision of Unity and Multiplicity, he knows that these two are ultimately one and the same thing. Such being the case, he recognizes in every

gether all the things that constitute the phenomenal world and brings them back to their original indiscrimination. In theological terminology this is said to be the stage at which the believer witnesses God, and God alone, without seeing any creature. It is also known as the stage of « God was, and there was nothing else». This stage would correspond to what the Taoist philosopher Chuang Tzu calls « chaos » (*hun tun*).[14]

The next stage which is the ultimate and highest is that of *baqâ'*. Subjectively, this is the stage at which man regains his phenomenal consciousness after having experienced the existential annihilation of its own self . The mind that has completely stopped working at the previous stage resumes its normal cognitive activity. Corresponding to this subjective rebirth, the phenomenal world also takes its rise again. The world once more unfolds itself before the man's eyes in the form of the surging waves of Multiplicity. The things that have been « gathered» up into unity are again separated from one another as so many different entities. This is why the stage is called « separation after unification» or the « second separation».

There is, however, an important difference between the first and the second « separation ». In the « first separation », which is the pre-*fanâ'* stage both subjectively and objectively, the innumerable things were definitely separated from one another, each being observed only as an independent, self-subsistent entity. And , as such, they are made to stand opposed to the Absolute, again as two entirely different ontological domains between which there is no internal relationship. At the stage of the « second separation», too, all phenomenal things are unmistakably distinguished from one another through each one of them having its own essential demarcation which is peculiar to itself. And this ontological dimension of Multiplicity *qua* Multiplicity is also unmistakably differentiated from the dimension of Unity.

The « second separation», however , is not sheer Multiplicity, because at this stage all the essential demarcations of the things, although they are clearly observable, are known to be nothing other than so many self-determinations of the absolute Unity itself. And since the unity annihilates in its own purity all ontological differences, the whole world of being is here

The word « separation» (*farq*) primarily refers to the common-sense view of reality. Before we subjectively attain to the stage of *fanā'* we naturally tend to separate the Absolute from the phenomenal world. The phenomenal world is the realm of relativity, a world where nothing is absolute, where all things are observed to be impermanent, transient, and constantly changing. This is the kind of observation which plays an exceedingly important role in Buddhism as the principle of universal impermanence. The world of multiplicity, be it remarked, is a realm where our senses and reason fulfil their normal functions.

Over against this plane of relativity and impermanence, the Absolute is posited as something essentially different from the former, as something which absolutely transcends the impermanent world. Reality is thus divided up into two completely different sections. This dichotomy is called « separation» (*farq*). The empirical view of reality is called « separation» also because in this view all things are separated from one another by essential demarcations. A mountain is a mountain. It is not, it cannot be, a river. Mountain and river are essentially different from one another.

The world of being appears in a completely different light when looked at through the eyes of one who has reached the subjective state of *fanā'* . The essential demarcations separating one thing from another, are no longer here. Multiplicity is no longer observable. This comes from the fact that since there is no ego-consciousness left, that is to say, since there is no epistemological subject to see things, there are naturally no objects to be seen. As all psychological commotions and agitations become reduced to the point of nothingness in the experience of *fanā'*, the ontological commotion that has hitherto characterized the external world calms down into an absolute Stillness. As the limitation of the ego disappears on the side of the subject, all the phenomenal limitations of things in the objective world disappear from the scene, and there remains only the absolute Unity of Reality in its purity as an absolute Awareness prior to its bifurcation into subject and object. This stage is called in Islam « gathering» (*jam'*) because it « gathers » to-

myriad different forms. This vision of reality has produced in Islam a typically Oriental metaphysical system based on a dynamic and delicate interplay between unity and multiplicity. I want to discuss some aspects of this problem in what follows.

At this point I would like to repeat what I have previously said: namely, that in this type of philosophy metaphysics is most closely correlated with epistemology.

The correlation between the metaphysical and the epistemological means in this context the relation of ultimate identity between what is established as the objective structure of reality and what is usually thought to take place subjectively in human consciousness. It means, in brief, that there is no distance, there should be no distance between the «subject» and «object». It is not exact enough even to say that the state of the subject essentially determines the aspect in which the object is perceived, or that one and the same object tends to appear quite differently in accordance with different points of view taken by the subject. Rather the state of consciousness *is* the state of the external world. That is to say, the objective structure of reality is no other than the other side of the subjective structure of the mind. And that precisely is the metaphysical Reality.

Thus to take up the problem of our immediate concern, *fanâ'* and *baqâ'*, « annihilation» and « survival», are not only subjective states. They are objective states, too. The subjective and the objective are here two dimensions or two aspects of one and the same metaphysical structure of Reality.

I have already explained the subjective *fanâ'* and *baqâ'*. As to the objective *fanâ'*, it is also known as the ontological stage of « unification» (*jam'*, meaning literally «gathering» or « all-things-being-put-together»), while the objective *baqâ'* is called the stage of the unification of unification (*jam' al-jam'*), « separation after unification » (*farq ba 'd al-jam'*), or « second separation» (*farq thânî*). I shall first explain what is really meant by these technical terms [13].

Fanā' as a human experience is man's experiencing the total annihilation of his own ego and consequently of all things that have been related to the ego in the capacity of its objects of cognition and volition. This experience would correspond to a spiritual event which is known in Zen Buddhism as the mind-and- body- dropping- off [12] (*shin jin datsu raku*), i. e. the whole unity of « mind-body», which is no other than the so-called ego or self, losing its seemingly solid ground and falling off into the bottom of metaphysico- epistemological nothingness. However, neither in Zen Buddhism nor in Islam does this represent the ultimate height of metaphysical experience.

After having passed through this crucial stage, the philosopher is supposed to ascend to a still higher stage which is known in Zen as the dropped- off- mind-and-body (*datsu raku shin jin*) and in Islam as the experience of *baqā'* or « survival», i. e. eternal remaining in absolute Reality with absolute Reality. At the stage of *fanā'* the pseudo-ego or the relative self has completely dissolved into nothingness. At the next stage man is resuscitated out of the nothingness, completely transformed into an absolute Self. What is resuscitated is outwardly the same old man, but he is a man who has once transcended his own determination. He regains his normal, daily consciousness and accordingly the normal, daily, phenomenal world of multiplicity again begins to spread itself out before his eyes. The world of multiplicity appears again with all its infinitely rich colors. Since, however, he has already cast off his own determination, the world of multiplicity he perceives is also beyond all determinations. The new world-view is comparable to the world-view which a drop of water might have if it could suddenly awake to the fact that being an individual self-subsistent drop of water has been but a pseudo-determination which it has imposed upon itself, and that it has in reality always been nothing other than the limitless sea. In a similar manner, the philosopher who has attained to the state of *baqā'* sees himself and all other things around him as so many determinations of one single Reality. The seething world of becoming turns in his sight into a vast field in which absolute Reality manifests itself in

of desire and will or as objects of knowledge and cognition. So much so that in the end even the consciousness of his own *fanâ'* must disappear from his consciousness. In this sense the experience of annihilation (*fanâ'*) involves the annihilation of annihilation (*fanâ'-ye fanâ'*), that is, the total disappearance of the consciousness of man's own disappearance.[10] For even the consciousness of *fanâ'* is a consciousness, of something other than absolute Reality. It is significant that such an absolute *fanâ'* where there is not even a trace of the *fanâ'*-consciousness, which, be it remarked in passing, evidently finds its exact counterpart in the Mahayana Buddhist conception of *shûnyatâ* or nothingness, is not regarded as merely a subjective state realized in man but is at one and the same time the realization or actualization of absolute Reality in its absoluteness.

This point cannot be too much emphasized, for if we fail to grasp it correctly, the very structure of Islamic metaphysics would not be rightly understood. *Fanâ'* is certainly a human experience. It is man who actually experiences it. But it is not solely a human experience. For when he does experience it, he is no longer himself. In this sense man is not the subject of experience. The subject is rather the metaphysical Reality itself. In other words, the human experience of *fanâ'* is itself the self-actualization of Reality. It is, in Islamic terminology, the preponderance of the self-revealing aspect of Reality over its own self-concealing aspect, the preponderance of the *ẓâhir*, the manifest, over the *bâṭin*, the concealed. The experience of *fanâ'* is in this respect nothing but an effusion (*fayḍ*) of the metaphysical light of absolute Reality.

The force of the self-revealing aspect of Reality is constantly making itself felt in the things and events of the phenomenal world. Otherwise there would be no phenomenal world around us. But there, in the phenomenal world, Reality reveals itself only through relative, and spatio-temporal forms. In the absolute consciousness of a mystic-metaphysician, on the contrary, it reveals itself in its origial absoluteness beyond all relative determinations. This is what is technically known as *kashf* or *mukâshafah*, i.e. the experience of «unveiling».

subjct of cognition as a «subject», that is to say, as long as there remains in man the ego-consciousness. The empirical ego is the most serious hindrance in the way of the experience of « seeing by self-realization». For the subsistence of the individual ego places of necessity an epistemological distance between man and the reality of « existence», be it his own « existence». The reality of existence is immediately grasped only when the empirical selfhood is annihilated, when the ego-consciousness is completely dissolved into the Consciousness of Reality, or rather, Consciousness which *is* Reality. Hence the supreme importance attached in this type of philosophy to the experience called *fanâ'*, meaning literally annihilation, that is , the total nullification of the ego-consciousness.

The phenomenal world is the world of Multiplicity. Although Multiplicity is ultimately nothing other than the self-revealing aspect of the absolute Reality itself, he who knows Reality only in the form of Multiplicity knows Reality only through its variously articulated forms, and fails to perceive the underlying Unity of Reality.

The immediate experience of Reality through « self-realization », consists precisely in the immediate cognition of absolute Reality before it is articulated into different things. In order to see Reality in its absolute indetermination, the ego also must go beyond its own essential determination.

Thus it is certain that there is a human aspect to the experience of *fanâ'* inasmuch as it involves a conscious effort on the part of man to purify himself from all the activities of the ego. 'Abd al-Raḥmân Jâmî, a famous Iranian poet-philosopher of the fifteenth century, says, «keep yourself away from your own ego, and set your mind free from the vision of others.» [9] The word «others» here means everything other than absolute Reality. Such efforts made by man for the attainment of *fanâ'* are technically called *tawḥîd,* meaning literally « making many things one » or « unification», that is, an absolute concentration of the mind in deep meditation. It consists, as Jâmî explains, in man's making his mind cleansed (*takhlîṣ*) of its relations with anything other than absolute Reality, whether as objects

land which is the empirical basis of a mirage must itself be regarded as something of the nature of a mirage, if it is compared with the ultimate ground of reality.

This Islamic approach to the problem of the reality and unreality of the phenomenal world will rightly remind us of the position taken by Vedanta philosophy as represented by the celebrated dictum of Shankara which runs: « The world is a continuous series of cognitions of Brahman» (*Brahma-pratyayasantair jagat*). [7] For Shankara too, the phenomenal world is Brahman or the absolute Reality itself as it appears to the ordinary human consciousness in accordance with the natural structure of the latter. In this respect, the world is not a pure illusion, because under each of the phenomenal forms there is hidden the Brahman itself, just as a rope mistakenly perceived as a snake in darkness is not altogether unreal because the perception of the snake is here induced by the actual existence of the rope. The phenomenal world becomes unreal or false (*jagan mithyâ*) only when it is taken as an ultimate, self-subsitent reality. It is not at all false and illusory *qua* Brahman as perceived by our non-absolute consciousness. [8]

Likewise in Islamic philosophy, the phenomenal world is real in so far as it is the absolute truth or Reality as perceived by the relative human mind in accordance with its natural structure. But it is false and unreal if taken as someting ultimate and self-subsistent. A true metaphysician worthy of the name is one who is capable of witnessing in every single thing in the world the underlying Reality of which the phenomenal form is but a self-manifestation and self-determination. But the problem now is: How can such a vision of Reality be obtainable as a matter of actual experience? To this crucial question the Islamic philosophy of « existence» answers by saying that it is obtainable only through an « inner witnesssing» (*shuhûd*), « tasting» (*dhawq*), « presence» (*ḥuḍûr*), or « illumination» (*ishrâq*).

Whatever these technical terms exactly mean, and to whatever degree they may differ from one another, it will be evident in any case that such an experience of Reality is not actualizable as long as there remains the

Reason trying to see the absolute Reality, says Lâhîjî in the Commentary,[4] is just like the eye trying to gaze at the sun. Even from afar, the overwhelming effulgence of the sun blinds the eye of reason. And as the eye of reason goes up to higher stages of Reality, gradually approaching the metaphysical region of the Absolute, the darkness becomes ever deeper until everything in the end turns black. As man comes close to the vicinity of the sacred region of Reality, Lâhîjî remarks, the brilliant light issuing forth from it appears black to his eyes. Brightness at its ultimate extremity becomes completely identical with utter darkness. That is to say- to use a less metaphorical terminology - « existence» in its absolute purity is to the eyes of an ordinany man as invisible as sheer nothing. Thus it comes about that the majority of men are not even aware of the « light» in its true reality. Like the men sitting in the cave in the celebrated Platonic myth, they remain satisfied with looking at the shadows cast by the sun. They see the faint reflections of the light on the screen of the so-called external world and are convinced that these reflections are the sole reality.

Ḥaydar Âmolî,[5] divides «existence» in this connection into (1) pure, absolute « existence» as pure light and (2) shadowy and dark «existence»: light (*nûr*) and shadow (*ẓill*). Seen through the eye of a real metaphysician, shadow also is « existence». But it is not the pure reality of « existence» .

The ontological status of the shadowy figures, i.e. the objectified forms of « existence» which, at the level of normal everyday experience, appear to the human consciousness as solid, self-subsistent things is, according to Mollâ Ṣadrâ,[6] like that of a «mirage falsely presenting the image of water, while in reality it has nothing to do with water». However, the phenomenal things, although they are of a shadowy nature in themselves, are not wholly devoid of reality either. On the contrary, they are real if they are considered in relation to their metaphysical source. In fact even in the empirical world, nothing is wholly unreal. Even a mirage is not altogether unreal in the sense that its perception is induced by the actual existence of a wide stretch of desert land. But in a metaphysical perspective, the desert

the real knowledge of « existence» is obtainable not by rational reasoning but only through a very peculiar kind of intuition. This latter mode of cognition, in the view of Mollâ Ṣadrâ, consists precisely in knowing « existence» through the « unification» of the knower and the known», i.e. knowing « existence» not from the outside as an « object» of knowledge, but from the inside, by man's *becoming* or rather *being* « existence » itself, that is, by man's self-realization.

It is evident that such « unification of the knower and the known» cannot be realized at the level of everyday human experience where the subject stands eternally opposed to the object. The subject in such a state grasps «existence » only as an object. It objectifies «existence» as it objectifies all other things, while « existence» in its reality as *actus essendi* definitely and persistently refuses to be an « object ». An objectified « existence» is but a distortion of the reality of « existence».

Ḥaydar Âmolî,3 one of the greatest Iranian metaphysicians of the 14th century Says: When man attempts to approach «existence» through his weak intellect (*'aql ḍa'îf*) and feeble thinking (*afkâr rakîkah*), his natural blindness and perplexity go on but increasing.

The common people who have no access to the transcendental experience of Reality are compared to a blind man who cannot walk safely without the help of a stick in his hand. The stick giving guidance to the blind man here symbolizes the rational faculty of the mind. The strange thing about this is that the stick upon which the blind man relies happens to be the very cause of his blindness. Only when Moses threw down his stick were the veils of the phenomenal forms removed from his sight. Only then did he witness, beyond the veils, beyond the phenomenal forms, the splendid beauty of absolute Reality.

Maḥmûd Shabastarî, an outstanding Iranian mystic philosopher of the 13th-14th centuries, Says in his celebrated *Gulshan-e Râz* (v. 114):

Throw away reason; be always with Reality,
For the eye of the bat has no power to gaze at the sun.

In order to have access to it, according to the philosophers of this school, the mind must experience a total transformation of itself. The consciousness must transcend the dimension of ordinary cognition where the world of being is experienced as consisting of solid, self-subsistent things, each having as its ontological core what is called essence. There must arise in the mind a totally different kind of awareness in which the world is revealed in an entirely different light. It is at this point that Iranian philosophy turns conspicuously toward mysticism. So much so that a philosopher like Mollâ Ṣadrâ comes to declare that any philosophy which is not based upon the mystical vision of reality is but a vain intellectual pastime. In more concrete terms, the basic idea here is that an integral metaphysical world-view is possible only on the basis of a unique form of subject-object relationship.

It is to be remarked in this connection that, in this variety of Islamic philosophy as well as in other major philosophies of the East, metaphysics or ontology is inseparably connected with the subjective state of man, so that the selfsame Reality is said to be perceived differently in accordance with the different degrees of consciousness.

The problem of the unique form of subject-object relationship is discussed in Islam as the problem of *ittiḥâd al-'âlim wa-al-ma'lûm*, i.e. the «unification of the knower and the known». Whatever may happen to be the object of knowlege, the highest degree of knowledge is always achieved when the knower, the human subject, becomes completely unified and identified with the object so much so that there remains no differentiation between the two. For differentiation or distinction means distance, and distance in cognitive relationship means ignorance. As long as there remains between the subject and object the slightest degree of distinction, that is to say, as long as there are subject and object as two entities distinguishable from one another, perfect cognition is not realized. To this we must add another observation concerning the object of cognition, namely that the highest object of cognition, for the philosophers of this school, is « existence».[2] And according to Mollâ Ṣadrâ who is one of the most prominent figures of this school

importance, and a number of divergent opinions were put forward.

The philosophers belonging to the school of thought which I am going to talk about, chose to take a position which might look at first sight very daring or very strange. They asserted that, in the sphere of external reality, the proposition: « The table is existent » as understood in the sense of substance-accident relationship turns out to be meaningless. For in the realm of external reality there is, to begin with, no self-subsistent substance called table, nor is there a real « accident» called « existence» to come to inhere in the substance. The whole phenomenon of a table being qualified by « existence» turns into something like a shadow-picture, something which is not wholly illusory but which approaches the nature of an illusion. In this perspective, both the table and « existence» as its « accident » begin to look like things seen in a dream.

These philosophers do not mean to say simply that the world of reality as we perceive it in our waking experience is in itself unreal or a dream. Nor do they want to assert that the proposition: « The table is existent» does not refer to any kind of external reality. There certainly *is* a corresponding piece of reality. The only point they want to make is that the structure of external reality which corresponds to this proposition is totally different from what is normally suggested by the form of the proposition. For in this domain « existence » is the sole reality. « Table» is but an inner modification of this reality, one of its self-determinations. Thus in the realm of external reality, the subject and the predicate must exchange their places. The « table» which is the logical or grammatical subject of the proposition: « The table is existent», is in this domain not a subject; rather, it is a predicate. The real subject is « existence», while « table» is but an « accident» determining the subject into a particular thing. In fact all the so-called « essences», like being-a-table, being-a-flower, etc. are in external reality nothing but « accidents» that modify and delimit the one single reality called « existence» into innumerable things.

Such a vision of reality, however, is not accessible to human consciousness as long as it remains at the level of ordinary everyday experience.

brown», for in both cases the subject is a noun denoting a substance called «table», while the predicate is an adjective indicating grammatically a property or accident of the substance.

It is on this level, and on this level only, that Avicenna speaks of existence being an « accident» of essence. Otherwise expressed, it is at the level of logical or grammatical analysis of reality that it makes sense to maintain the accidentality of existence. However, neither Averroēs nor Thomas Aquinas understood the Avicennian thesis in that way. They thought that « existence» in the thought of Avicenna must be a property inhering in a substance, not only at the level of logical or grammatical analysis of reality but in terms of the very structure of the objective, external reality. That is to say, «existence» according to Avicenna must be a predicamental or categorical accident, understood in the sense of *ens in alio*, something existing in something else, i. e. a real property qualifying real substances, just in the same way as other ordinary properties, like whiteness existing in a flower, coldness existing in ice, or brownness existing in a table.

It is clear that the Avicennian position, once understood in such a way, will immediately lead to an absurd conclusion; namely, that the table would have to exist before it becomes existent just as the table must exist before it can be brown, black, etc. This is, in fact, the gist of the criticism of the Avicennian thesis by Averroēs and Thomas.

Avicenna was well aware of the danger that his thesis might be misinterpreted in this way. He emphasized that we should not confuse « existence » as an accident with ordinary accidents, like «brown», «white», etc. He emphasized that existence is a very peculiar and unique kind of accident, for the objective reality which is referred to by a proposition like « The table is existent» presents a completely different picture from what is naturally suggested by the propositional form of the expression.

However, Avicenna himself did not clarify the structure of the extra - mental, objective reality which is found beyond what is meant by the logical proposition. The problem was left to posterity.

In the periods subsequent to Avicenna, this problem assumed supreme

in fact it is a feature commonly shared by almost all religions.

The important point, however, is that this problem was raised in Islam in terms of the *reality* of existence. « Existence» (*wujûd*) is here the central key-term.

In order to elucidate the real significance of this idea in its historical context I must explain briefly what is usually known in the West as the thesis of the « accidentality of existence» attributed to Avicenna, or Ibn Sînâ (980-1037). This notorious thesis was attributed to Avicenna first by Ibn Rushd (1126-1198), or Averroës, a famous Arab philosopher of Spain of the twelfth century, and then in the West by Thomas Aquinas who followed Averroës in the understanding of Avicenna's position. In the light of what we now know of Avicenna's thought, their understanding was a misinterpretation. But the Avicennian position as misinterpreted by Averroës and Thomas played a very important role not only in the East but also in the history of Western philosophy.

In fact, from the earliest phase of the historical development of Islamic philosophy, the concept of « existence» (*wujûd*), as a heritage from Greek philosophy, was the greatest metaphysical problem the Muslim thinkers had to face. The problem was first raised explicitly by Fârâbî (872-950), and it was presented in an extraordinary form by Avicenna when he declared that « existence» is an accident (*ʿaraḍ*) of « quiddity» (*mâhîyah*).

The most important question which we must ask here is : What did Avicenna really intend to convey by the above-statement? I must first clarify this point.

We constantly use in our daily conversation propositions whose subject is a noun and whose predicate is an adjective: for example: « The flower is white», « This table is brown» etc. On the same model we can easily transform an existential proposition like: « The table is » or « The table exists» into « The table is existent». Thus transformed, « existence» is just an adjective denoting a quality of the table. And the proposition « The table is existent» stands quite on a par with the proposition « The table is

Eastern philosophies, by means of which the major Oriental philosophies may be brought up to a certain level of structural uniformity.

In other words, before we begin to think of the possibility of a fruitful philosophical understanding between East and West, we shall have to actualize a better philosophical understanding within the confines of the Oriental philosophical traditions themselves.

It is with such an idea in mind that I approach the problem of the basic structure of metaphysical thinking in Islam.

Islam has produced in the course of its long history a number of outstanding thinkers and a variety of philosophical schools. Here I shall pick up only one of them, which is known as the scool of the « unity of existence» and which is undoubtedly one of the most important. This concept, unity of existence, goes back to a great Arab mystic-philosopher of Spain of the eleventh and twelfth centuries, Ibn ʻ Arabî (1165-1240). It exercised a tremendous influence upon the majority of Muslim thinkers, particulary in Iran, in the periods extending from the thirteenth century down to the 16th-17th centuries, when the tradition of Islamic metaphysical thinking found its culminating and all-synthesizing point in the thought of Ṣadr al-Dîn Shîrâzî, commonly known as Mollâ Ṣadrâ (1571-1640).

Thus the scope of my talk today is a very limited one, both historically and geographically. But the problem I am going to discuss are those that belong to the most fundamental dimension of metaphysical thinking in general. Moreover, I would like to point out that the « unity of existence » school of thought is not, for Islam, a thing of the past. On the contrary , the tradition is still vigorously alive in present-day Iran. In any case, I only hope that my presentation of the problems will shed some light on the position occupied by Iran in the philosophical world of the East.

As one of the most salient features of the Iranian thought in the periods which I have just mentioned we may begin by pointing out an unremitting search for something eternal and absolute beyond the world of relative and transient things. Formulated in this way, it may sound a truism;

What I am going to say might seem to have no direct connection with the main theme of this conference. [1] In reality, however, the problems I am going to deal with are not irrelevant to the problem of alienation even within the confines of Islamic philosophy, particularly with regard to the existential and metaphysical aspects of alienation. But instead of trying to connect my problems directly to the topic of alienation, I shall rather explain the basic structure itself of Islamic metaphysics.

I want to bring to your attention one of the most important types of the philosophical activity of the Oriental mind as exemplified by the thought of some of the outstanding philosophers of Iran. I believe this kind of approach has some significance in the particular context of East-West encounter in view of the fact that the East-West philosophers' Conference, as I understand it, aims at creating and promoting a better mutual understanding between East and West at the level of philosophical thinking. It is my conviction that the realization of a true international friendship or brotherhood among the nations of the East and West, based on a deep philosophical understanding of the ideas and thoughts of each other, is one of the things that are most urgently needed in the present-day situation of the world.

Unlike Western philosophy, however, which, broadly speaking, presents a fairly conspicuous uniformity of historical development from its pre-Socratic origin down to its contemporary forms, there is in the East no such historical uniformity. We can only speak of Eastern philosophies in the plural.

Such being the case, it is , I think, very important that the various philosophies of the East be studied in a systematic way with a view to arriving at a comprehensive structural framework, a kind of metaphilosophy of the

THE BASIC STRUCTURE OF
METAPHYSICAL THINKING IN ISLAM

Published as a paper at the Fifth East-West Philosophers' Conference [illegible]

Honolulu, June–July 1969

by

Toshihiko Izutsu

Professor at McGill University, Institute of Islamic Studies, Montreal

Guest Professor at Keio University, Tokyo

THE BASIC STRUCTURE OF METAPHYSICAL THINKING IN ISLAM

Public lecture given at the Fifth East - West Philosophers' Conference that was held in Hawaii, June - July 1969

By

Toshihiko Izutsu

Professor at McGill University, Institute of Islamic Studies Montreal
Guest Professor at Keio University, Tokyo

facilement à une expérience de visualisation. Voici comment il achève le récit d'une de ses visites:

« Jacob et l'Ange après s'être, ironiques, penchés sur mon désarroi, reprennent leur pose... Le froid me gagne, l'église se vide. Dehors la pluie lustre la place. Entre les autos arrêtées (arrêtées mais non condamnées) marche une grande jeune fille bottée, coiffée d'une toque,au manteau gris sans manches, remplacées par des espèces d'ailes d'étoffe, les yeux bleus très obliques, les cheveux blonds. Je la regarde émerveillé. Mais j'y pense... Vous me croirez si vous voulez, je me précipitai dans l'église.

« L'Ange, était toujours là... »

Eh bien! nous avons encore ici un exemple de l'humour *sui generis* qui est le propre d'un mystique quelque peu visionnaire. Comment lui était-il possible de nous dire ce qu'il avait *vu*, non pas seulement *cru voir*, sinon en nous avouant qu'il était rentré dans l'église pour s'assurer si l'Ange de Delacroix était toujours là.

Ici, toute réflexion philosophique fait halte, car elle détruirait ce qui fait précisément le prix de cet humour.

Il ne nous reste qu'une chose à faire en nous séparant, c'est de nous rappeler ce vers de Rimbaud:

« J'ai vu parfois ce que l'homme a cru voir.»

celui que l'on appelle *shaykh al-ghayb, ostâd- e ghaybî.* Et c'est pourquoi aussi cette Figure de lumière qui domine l'horizon intérieur du mystique, est par excellence le *symbolon*, la Figure avec laquelle symbolise son être personnel le plus intime; il est le Soi atteint dans la connaissance de soi, par le sujet qui n'en est que la contre-partie terrestre. Là-même nous touchons à une expérience intérieure si fondamentale, que nous pourrions l'illustrer par un grand nombre de textes; toute la gnose valentinienne pourrait être citée à l'appui.

Du même coup,c'est en quelque sorte l'«actualité » de Sohrawardî qui se laisse entrevoir. Je m'excuse d'employer ce mot « actualité» en pareil cas, car il est vraiment trop lourd d'associations fâcheuses. Disons plutôt présence, urgence... Ce disant,je pense à un homme, dramaturge et romancier, mort récemment, qui à première vue peut paraître aussi distant que possible de notre Sohrawardî, mais dont certaine page m'inspire le rapprochement sur lequel je voudrais conclure notre entretien. Je pense ici à Audiberti, dont le nom dit certainement quelque chose à la plupart d'entre vous,et dont l'oeuvre très diverse a des admirateurs non moins divers. Mais, qu'il fût un mystique,et quelque peu un visionnaire,c'est ce dont conviendra, dans une mesure ou une autre,tout lecteur d'un livre tel que celui qui porte comme titre: « Les tombeaux ferment mal». Pourtant, c'est à un autre épisode , contenu dans un autre livre, que je pense,le livre qui s'intitule « Dimanche m'attend». L'épisode auquel je pense a pour scène une église d'entre les églises de Paris, un monument dont il est permis de ne pas admirer sans réserve l'architecture, à savoir l'église Saint-Sulpice, mais qui contient deux trésors: ses grandes orgues et dans la première chapelle latérale, à droite en entrant, l'immense peinture d' Eugène Delacroix, représentant le combat de Jacob avec l'Ange. C'est cela même qui sans doute, dans mon inconscient, m'a suggéré le rapprochement, quoique l'expérience de l'Ange soit chez Sohrawardî un combat *pour* l'Ange plutôt qu'un combat *avec* l'Ange . Mais, sans avoir lu Sohrawardî, Audiberti avait coutume, chaque fois qu'il passait dans le voisinage, d'entrer dans l'église pour méditer quelques instants devant le tableau de Delacroix,une méditation qui chez lui tournait

ses propres symboles. Ce sommet, c'est cette connaissance de soi qui, nous l'avons rappelé,est au principe et au terme de la spiritualité du Shaykh al-Ishrâq. Car l'atteinte à cette connaissance de soi éclôt en une expérience visionnaire dont la mémoration revient tout au long de ses récits. Et cette expérience visionnaire est configuratrice du plus beau symbole de ce Soi à la *quête* duquel s'en va le philosophe,ce Soi qui est son Moi transcendant, son Moi céleste avec lequel symbolise le Moi terrestre. Ce symbole,c'est la Figure de lumière,d'une beauté resplendissante, sur la vision de laquelle s'ouvrent ou s'achèvent plusieurs des récits mystiques de Sohrawardî, à savoir la Figure de l'Ange qui chez les philosophes avicenniens est la Dixième des Intelligences hiérarchiques, l'Ange de l'humanité et qui chez les théologiens est appelé l'Esprit-Saint. Chose remarquable, cette même Figure a polarisé également en Occident, la vision intérieure de ceux que l'on appelle les «fidèles d'amour», principalement les compagnons de Dante, qui avaient lu Avicenne et qui avaient lu Averroës; c'est à cette Figure de l'Ange de la connaissance qu'ils donnaient le nom de *Madonna Intelligenza.*

Chez Sohrawardî, cette Figure de l'Ange rencontré au cours des récits d'initiation est toujours désignée comme celle d'un shaykh. Or , l'un des commentateurs de ces récits mystiques (Moṣannifak) se demande: pourquoi un shaykh? Cela n'a rien à voir avec l'âge ni la vieillesse, puisque, presque toujours, sont soulignés les traits juvéniles de l'apparition. Et le commentateur d'expliquer que *shaykh* veut dire *morshed,* guide spirituel, et que les *Ishrâqîyûn* (les philosophes et les spirituels de l'école du Shaykh al-Ishrâq) n'ont point d'autre *morshed* que cet Ange de la connaissance. C'est là-même, dit-il,ce qui les différencie des soufis, lesquels posent la nécessité d'un shaykh ou d'un maître humain; chez les *Ishrâqîyûn,* celui-ci ne saurait être, en tout cas,qu'un intermédiaire momentanément nécessaire. Car leur shaykh, leur *morshed* ou guide spirituel c'est l'Ange lui-même, l'Ange de leur vision et de leur nostalgie. Nous pouvons donc dire que cette expérience de l'Ange, chez les *Ishrâqîyûn,* est fort proche de l'expérience qui, dans l'école de Najm-oddîn Kobrâ,. est celle du guide intérieur personnel, du maître invisible,

leur maison de malheur. Elles le gardèrent prisonnier toute la nuit; au matin elles se concertèrent. « Comment châtier ce caméléon ? Quel genre de mort lui infliger?» Dans leur jugement de chauves-souris il ne peut pas y avoir de peine plus terrible que de devoir supporter la vue du soleil. En conséquence, elles décident que tel sera le châtiment qu'elles infligeront au caméléon: le forcer à contempler la lumière du soleil. Mais ce que leur jugement de chauve-souris ne pouvait pas même pressentir, c'est que tel était justement le genre de mort que le pauvre caméléon désirait de Dieu. Et voici que l'auteur coupe la délibération des chauves-souris par deux des distiques les plus célèbres du mystique al-Ḥallâj: « Tuez-moi donc, ô mes amis. En me tuant vous me ferez vivre, car pour moi c'est vivre que de mourir et mourir que de vivre. » Lorsque le soleil parut, les chauves-souris jetèrent le caméléon hors de leur maison de malheur, afin qu'il fût châtié par le rayonnement du soleil. Ce qu'elles ne pouvaient pas savoir , c'est que ce qui leur apparaissait à elles comme une torture, était en fait pour le caméléon sa résurrection.

Trois paraboles mystiques à la fois très semblables, vous le voyez,et très différentes. Elles mettent en oeuvre les ressources propres de l'humour sohrawardien, un humour qui finalement est le masque d'une profonde tristesse, tristesse de « l'homme qui a compris», devant son impuissance à surmonter l'incapacité de comprendre chez la plupart des hommes, parce que cette incapacité est le « secret du destin», et que ce secret-là aucune créature humaine ne peut le dénouer. J'avais pris la précaution de vous rappeler qu'il n'y a aucune définition possible de l'humour. A vouloir analyser de trop près l'humour sohrawardien, nous risquerions à coup sûr d'en perdre la présence.

Ce que nous pouvons faire,en revanche, pour finir, c'est de suivre notre shaykh sur la voie des symboles. Il a su en créer de merveilleux, parce qu'il avait la vision intérieure des figures avec lesquelles ils symbolisaient. Il faut peut-être qu'un homme atteigne au sommet de la maturité spirituelle - celle-ci n'est nullement liée à l'âge de l'état-civil- pour être capable de créer

que témoigner de ce qu'il voit. Me voici, moi, je vois! Je suis dans le monde de la présence, dans le monde de la vision directe. Le voile a été levé . Les surfaces qui rayonnent, je les perçois comme autant de révélations, sans être entamé par le doute.» Alors les fées, ulcérées du comportement de cet oiseau qui prétend y voir clair en plein jour,se ruent,de l'ongle et du bec, sur les yeux de la huppe,l'interpellant par dérision : « Eh! celle qui-voit-clair-pendant-le-jour». La huppe comprend enfin que c'est sans issue: ce qui est pour elle le plein jour des mondes spirituels suprasensibles, n'est que ténèbres qui désorientent ceux qui ne voient rien d'autre que ce que voient leurs yeux de chair. Elle comprend que les fées vont la tuer, puisqu'elles s'attaquent à ses yeux, c'est-à-dire à sa vision intérieure,et qu'un mystique ne pourrait survivre en ce monde, s'il venait à être privé de sa puissance de vision intérieure. Elle comprend qu'il faut en revenir à la discipline de l'arcane, conformément au sage précepte: « Ne parle aux gens qu'en fonction de ce qu'il sont capables de comprendre». Alors, pour se délivrer de ses ennemies, elle leur dit: « Bien entendu, je suis comme vous. Comme tout le monde, je ne peux rien voir tant qu'il fait jour. Comment y verrais-je clair en plein jour?» Alors les fées, tranquillisées, cessent de la tourmenter. Jusqu' à l'instant où elle réussit à partir,la huppe contrefit la cécité, quoique cela lui fît souffrir mille tourments dans l'âme. Car il est dur de ne pouvoir dire à d'autres les merveilles que l'on voit. Mais, nous rappelle l'auteur,il est une loi divine qui ne souffre pas d'exception: « Divulguer le secret divin devant des indignes est un crime d'impiété» (*kofr*). Et c'est cela même qui fonde la nécessité de l'ésotérisme.

Un troisième exemple enfin, dont le motif accentue le récit que nous venons de lire. La parabole de notre shaykh met cette fois en scène un peuple de chauves-souris et un innocent caméléon. Comment était née la querelle entre eux,on nous le laisse à penser. Toujours est-il que la haine des chauves-souris contre le caméléon devint telle , qu'elles projetèrent une expédition à la faveur des ténèbres de la nuit, afin de faire prisonnier le caméléon et de tirer vengeance de lui, en le tuant d'une manière ou d'une autre. Ainsi firent-elles, et elles réussirent à entraîner leur pauvre ennemi dans

de l'eau.» Là-dessus, un grand souffle de vent s'élève; l'oiseau aux belles couleurs prend son envol et disparaît dans les nues. Les tortues vont-elles comprendre? Non pas, elles commencent par demander au sage de s'expliquer. Celui-ci leur répond allusivement, en leur citant quelques sentences de grands spirituels, culminant dans la déclaration du mystique al-Ḥallâj à propos du Prophète: «Il a cligné l'oeil hors du *où*», c'est-à-dire sa vision intérieure l'a enlevé aux dimensions et orientations de l'espace sensible. Les tortues entrent alors en fureur: « Comment, demandent-elles, un être qui est localisé dans l'espace, sortirait-il du *lieu*? Comment se soustrairait-il aux directions et coordonnées spatiales?» (rappelons-nous la finale du Récit de l'Oiseau). Le Sage de leur répondre: « Mais c'est précisément pour cela que je vous ai raconté tout ce que je viens de vous dire». Alors les tortues, indignées, lui jettent des pierres et de la terre: « Va-t-en! Nous te destituons, nous ne te reconnaissons plus comme juge».

Un second exemple. Cette fois,ce qui est en cause, c'est le rapport du jour et de la nuit. Ce qui apparaît comme le jour aux aveugles de l'âme, n'est que ténèbres pour celui qui a la vue spirituelle; et inversement, ce qui est pour lui le plein jour,n'est que nuit dangereuse et menaçante pour ceux qui n'ont pas la vue spirituelle. C'est ainsi qu'une huppe (la huppe, l'oiseau du sage Salomon) fit halte, au cours de l'un de ses voyages, chez le peuple des fées. Or, tout le monde le sait: la huppe a une vue perçante, tandis que les fées sont complètement myopes. La huppe passe la nuit à bavarder avec les fées; au lever du jour, elle veut se remettre en route . Mais les fées s'y opposent avec violence: « Malheureuse! qu'est-ce que cette innovation? Depuis quand se met-on en route pendant qu'il fait jour? » La huppe proteste que c'est précisément pendant qu'il fait jour,qu'il convient de se mettre en marche. Les fées de répliquer: « Mais tu es complètement folle! Comment verrait-on quelque chose pendant qu'il fait jour,le jour étant obscur, alors que le soleil passe par la région des ténèbres? - Mais c'est tout le contraire» réplique la huppe. La discussion s'envenime, les fées pressent la huppe de s'expliquer,et nous entendons alors celle-ci formuler la profession de foi d'un grand mystique: « Quiconque voit pendant le jour,ne peut

De leur ensemble je ne retiendrai que trois exemples, pris dans un traité de Sohrawardî qui a non point la forme d'un récit continu, mais celle d'une *rhapsodie*, enchaînant à la suite l'un de l'autre plusieurs récits symboliques. Nous y voyons apparaître le peuple des tortues, le peuple des fées, le peuple des chauves-souris. Bien entendu, il ne s'agit pas de zoologie, mais d'autant de symboles de ceux qui, parmi les humains, sont les ignorants spirituels, les aveugles de l'âme. Ils sont reconnaissables sous leur forme symbolique, parce que leur forme intérieure cachée, par conséquent leur forme vraie, *symbolise avec* celle - là. Et toute la différence est là, par rappport à la mise en scène de leur vie quotidienne qui ne fait connaître que leur forme apparente. Se montrant sous leurs formes symboliques, ils nous apparaissent tels qu'ils sont en réalité dans le monde *imaginal*, tels que leur ignorance ou leur cécité les fixe dans une relation toute *négative* avec le *Malakût*, avec le monde de l'Ame. C'est leur vérité, ou plutôt leur fausseté intérieure qui éclate, projetée sur l'arrière-fond des évidences qui les dépassent, et c'est là que se donne libre cours l'humour d'un grand mystique comme Sohrawardî.

Un premier exemple: ce qui est en cause, c'est *Nâ-kojâ-âbâd*, le pays du « Non- où », hors des dimensions de l'espace sensible. On peut écrire à ce propos un savant traité de métaphysique sur l'hyperespace. Mais il peut arriver aussi que la doctrine soit vécue au point de ne plus être une théorie, mais de devenir un *événement* réel de l'âme. On a alors le mystique aux prises avec le peuple des tortues. Le peuple des tortues observait un jour du rivage les évolutions d'un oiseau multicolore à la surface de la mer : tantôt il plongeait, tantôt il reparaissait. L'une des tortues de demander: «Cet oiseau est-il de nature aquatique ou de nature aérienne?» Une autre tortue de répliquer: «S'il n'était pas aquatique, qu'aurait-il à faire avec l'eau?» Mais une troisième de dire: « S'il était aquatique, il ne pourrait pas vivre hors de l'eau». Il y avait au milieu des tortues un sage juge qu'elles interrogèrent. Il leur dit: « Observez-le bien. S'il peut vivre hors de l'eau, c'est que l'eau ne lui est pas nécessaire. A preuve le poisson qui, lui, ne peut pas vivre hors

symboles. Or, cette triade, abolie en Occident depuis le IX^e siècle, n'y a subsisté que dans les écoles philosophiques ou théosophiques que l'on qualifie, à tort sans doute, de marginales. Le cartésianisme ne connaît plus que la pensée et l'étendue. Il n'y a plus que les perceptions sensibles et les concepts abstraits de l'entendement. C'est alors l'immense monde de l'Imagination, en propre le monde de l'Ame,qui est voué à la déchéance; il est identifié avec *l'imaginaire*, avec l'irréel.

Il est très frappant de voir avec quel soin Sohrawardî et les *Ishrâqîyûn* ont veillé à une métaphysique de l'Imagination. Parce qu'ils en reconnaissent le rôle ambigu,ils la maintiennent solidement axée entre l'intelligible et le sensible. Au service de l'intelligible, c'est-à-dire de l'Intelligence (le *Noûs* en grec), sa fonction est de présenter l'*Idée voilée* sous la forme de l'Image, c'est-à-dire du symbole. Les personnages et les événements d'une parabole sont tous des symboles, et c'est pourquoi une parabole est aussi la seule histoire qui soit vraie. En revanche, lorsque l'Imagination se laisse entièrement captiver par les perceptions sensibles, voletant de l'une à l'autre, elle est littéralement « désaxée » et se perd dans l'irréel. Dans le premier cas, l'Imagination active est l'organe de pénétration dans un monde réel, qu'il nous faut désigner de son nom propre, à savoir l'*imaginal*; dans le second cas, l'Imagination ne secrète plus que de l'*imaginaire*. Dans le premier cas l'Imagination est, pour Sohrawardî, l'arbre céleste émergeant au sommet Sinaï, auquel les sages cueillent les hautes connaissances qui sont le « pain des Anges». Dans le second cas, elle est l'arbre maudit dont parle le Qorân. Il est beaucoup question de nos jours de civilisation de l'image; je crois que sur ce chapitre, nos philosophes, *Ishrâqîyûn* et autres, ont beaucoup à nous apprendre. Certes, c'est un chapitre très complexe, à propos duquel je crains de paraître obscur à force de concision. Mais le temps ne me permet de retenir que l'essentiel. Nous sommes ici à la source du génie sohrawardien, à la source d'une inspiration qui lui permet de passer d'un registre à l'autre, comme au grand orgue, je veux dire de nous présenter en symboles et paraboles de récits initiatiques, ce qu'il expose par ailleurs, dans ses grands livres, sous forme théorique et systématique.

Deux hommes, par exemple,se trouvent être par hasard des hôtes de rencontre. Avant de se séparer, ils brisent en deux un anneau ou un tesson d'argile; chacun en prend une moitié; chacune des deux pièces sera alors le *symbolon* de l'autre. Car les années et les années pourront alors passer, avec tous les changements qu'elles amènent, mais il suffira que celui qui se trouve en possession d'un *symbolon* le conjoigne avec l'autre, pour se faire reconnaître de celui qui est en possession de cet autre comme ayant été l'hôte de jadis ou, à son défaut, son représentant ou son ami. Dans le cas de nos métaphysiciens mystiques, chaque *symbolon* appartient à son univers respectif: le monde invisible du *Malakût* d'une part, le monde visible de la perception sensible d'autre part. Tous deux ensemble, le *symbolon* de l'un et le *symbolon* de l'autre forment une unité supérieure, une unité intégrale. Car le fait qu'ici un *symbolon* se conjoigne avec l'autre, annonce que le monde visible *symbolise avec* le monde invisible,si nous parlons la langue que savait encore parler Leibniz. Là-même est la source de la célèbre sentence de Goethe, dans la finale du second Faust: « Tout l'éphémère n'est qu'un symbole» (disons même: rien de moins qu'un symbole). Nous saisissons immédiatement la différence entre le *symbole* et ce qui s'appelle couramment de nos jours *allégorie*. L'allégorie en reste au même niveau d'évidence et de perception. Le symbole garantit la correspondance de deux univers qui sont à des niveaux ontologiques différents: il est le moyen,et le seul moyen,de pénétration dans l'invisible, dans le monde du mystère, dans l'ésotérique.

Lorsque je disais tout à l'heure l'importance pour une culture de disposer d'une philosophie qui garantisse la fonction des symboles,la validité ontologique, « objective», du monde intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, c'est à cela que je faisais allusion. L'idée de cette région intermédiaire présuppose la triple articulation du réel au monde de l'Intelligible, (*jabarût*), monde de l'âme (*malakût*), monde matériel, triade à laquelle correspond la triade anthropologique: esprit,âme corps. Du jour où l'anthropologie philosophique en est réduite à une dyade, que l'on dise âme et corps, ou que l'on dise esprit et corps, c'en est fini de la fonction noétique, cognitive, des

de la tisane, prendre des bains chauds, faire une inhalation d'huile de nénuphar, surveiller ton alimentation; pas de surmenage,et surtout pas de veillée nocturne prolongée. Nous t'avons toujours connu comme un homme de bon sens. A te voir ainsi détraqué, quel souci nous nous faisons. Nous en sommes nous-mêmes complètement malades...»

Je crois que ces lignes dans lesquelles se donne libre cours l'humour du médecin Avicenne, ont une vertu exemplaire; le mystique a parlé, il a tenté de dire son aventure. Mais il sait d'avance comment les gens raisonnables vont l'accueillir; ils l'accueilleront comme beaucoup d'historiens de la philosophie ont accueilli les néoplatoniciens, Proclus, Jamblique et leurs émules. Que va-t-il se passer ? S'il essaye de faire front, en opposant argument à argument, il va devenir infiniment vulnérable; il ne convaincra aucun des sceptiques, mais peut-être se convaincra-t-il lui-même,de plus en plus,de l'excellence de son cas. Et le voilà perdu, frustré, bon peut-être pour faire un schizophrène. Qu'en revanche il soit capable de prendre ce recul,de formuler lui-même d'avance,en toute clarté de conscience, ce que les sceptiques et les agnostiques vont lui opposer; alors,ce qui chez ces derniers eût été une critique négative, agressive, devient chez lui un triomphe de l'humour,grâce auquel il glisse entre les mains des sceptiques. L'humour est sa double sauvegarde, car en même temps qu'il le prémunit contre toute ivresse et toute inflation du moi, il efface les effets de ce qui eût pu être une violation de la discipline de l'arcane. Seul comprendra celui qui en a la capacité et qui est digne de comprendre; les autres n'y verront rien. Mais il aura tout de même, envers et contre tout, *transmis son message.* C' est donc simultanément que le mystique trouve sa sauvegarde contre le péril subjectif et le péril objectif qui le menacent. Et cette sauvegarde, il la trouve en parlant le langage des *symboles.* Et il arrive que ce langage soit,comme chez Avicenne, comme chez Sohrawardî, inspiré par un humour supérieur.

Mais alors qu'est-ce au juste qu'un symbole? Pour le dire de façon rigoureuse, le mieux est de nous reporter à la signification du mot grec *symbolon.* Le verbe *symballeïn,* en grec, veut dire agglomérer, joindre ensemble.

de ma tristesse?...Frères de la Vérité! Dépouillez-vous de votre peau, comme se désquame le serpent... Aimez la mort, afin de rester des vivants. Soyez toujours en vol; ne vous choisissez aucun nid déterminé, car c'est au nid que l'on capture les oiseaux...» Il y a ainsi deux magnifiques pages sur ce ton. Puis le narrateur raconte son histoire: comment un groupe de chasseurs tendirent leurs filets et le firent captif avec toute une troupe d'oiseaux dont il faisait partie; comment dans sa captivité il oublia tout: son origine, son appartenance à un autre monde,et finalement perdit même conscience des liens qui l'entravaient et de l'étroitesse de sa cage. Puis, voici qu'il aperçoit un jour d'autres oiseaux qui avaient réussi à se délivrer; comment il finit alors par les rejoindre; comment ensemble ils prirent leur envol, franchirent les hauts sommets, parcoururent les hautes vallées de la montagne de *Qâf*, c'est-à-dire de la montagne psychocosmique, au prix d'efforts épuisants; comment ils retrouvèrent leurs frères aux alentours de la Cité du Roi, et comment là-même ils furent reçus par celui-ci dont la beauté les frappa de stupeur; comment ensuite s'accomplit leur retour, cette fois en compagnie du messager du roi,porteur d'un ordre pour ceux qui avaient noué le lien et qui peuvent seuls le dénouer. - Je ne puis insister sur aucun détail, mais uniquement sur le soudain changement de ton qui intervient à la fin du récit.

Le lecteur était emporté par la contemplation de « celui qui est tout entier Visage que tu contemples, tout entier une Main qui donne», et voici que soudain le narrateur, se substituant d'avance aux sceptiques qui accueilleront son récit avec une douce ironie,se met à écrire ces lignes: « Plus d'un parmi mes frères vont me dire: Tu dois avoir l'esprit un peu dérangé;il faut même que tu sois devenu complètement fou. Voyons! tu ne t'es jamais envolé; c'est tout simplement ta raison qui s'est envolée. Aucun chasseur n'a jamais fait de toi son gibier; c'est bel et bien ton bon sens que l'on a chassé. Et puis, comment un homme s'envolerait-il? Et comment un oiseau se mettrait-il à parler? - Non, vraiment,il faudrait te mettre au régime; boire

suffire déjà, je l'espère, à nous faire entrevoir que le rapport entre mystique et humour consiste en ce que l'humour est peut-être la sauvegarde du mystique,en ce sens qu'il le préserve du double péril que je décrivais,il y a un instant, comme péril subjectif et comme péril objectif. Et c'est au témoignage de Sohrawardî lui-même que nous pouvons en appeler.

Plus exactement, pour le premier cas,ce sera le double témoignage d'Avicenne (Ibn Sînâ) et de Sohrawardî, puisque l'exemple que je vais vous proposer, sera emprunté au « Récit de l'Oiseau» composé en arabe par le philosophe Avicenne et que Sohrawardî traduisit en persan. Comme récit mystique,ce « Récit de l'Oiseau» est un petit chef-d'oeuvre d'Avicenne; vous pouvez en trouver une traduction française dans un livre sur Avicenne, qui a déjà une quinzaine d'années,et où j'ai essayé d'en montrer la place dans le cycle des récits avicenniens, de le situer dans le contexte de ce qu'aurait été la « philosophie orientale» d'Avicenne, si le manuscrit de celle-ci n'avait été détruit pendant le sac d' Ispahan et si Avicenne avait eu le temps de le récrire. Mieux encore, il convient de situer ce récit dans le cycle qui s'est développé autour de ce symbole de l'Oiseau depuis Ghazâlî jusqu'à la grande épopée mystique de ʿ Aṭṭâr. Les origines en sont lointaines. La première référence qui nous vient à l'esprit est le *Phèdre* de Platon,où l'âme est imaginée à la ressemblance d'une Energie dont la nature serait d'être un attelage ailé que mène sur son char un aurige également pourvu d'ailes. Et c'est encore la magnifique image de la procession céleste des âmes à la suite des Dieux et de la chute de certaines d'entre elles. « Il est de la nature de l'aile, écrit Platon,d'être apte à mener vers le haut ce qui est pesant, en l'élevant du côté où habite la race des Dieux,et entre toutes les choses qui ont rapport au corps, c'est l'aile qui a le plus largement part au divin». Voilà pour le symbole de l'oiseau dont il y a d'autres magnifiques exemples, par exemple dans certains psaumes manichéens.

Prenons maintenant le récit d'Avicenne traduit par Sohrawardî. L'exorde en est pathétique. « N'y aura-t-il personne parmi mes frères, demande l'auteur, pour me prêter un peu l'oreille, afin que je lui confie une part

hension, à la moquerie, à la dérision des ignorants? sans,par conséquent, livrer le trésor qui lui a été confié, aux mains de quelqu'un qui en est indigne, n'en étant pas l'héritier? Bref, comment le pourra-t-il, sans violer ce qui, dans la tradition ésotérique occidentale,s'est appelé la *discipline de l'arcane* ? Et nous savons, comment et pourquoi, sous le nom de *taqîyeh,* cette discipline est prescrite par les Imâms du shî'isme; nous savons combien Sohrawardî en a eu le souci, à tel point qu'il avait inventé pour son grand « Livre de la Théosophie orientale» une écriture secrète. Un de ses récits mystiques, l' «Epître sur l'état d'enfance», nous montre le pèlerin-novice parlant étourdiment de secrets mystiques à un inconnu qui finit par le rudoyer et le traiter de fou; plus grave encore, cette indiscrétion a pour conséquence qu'il perd la présence de son shaykh, c'est-à-dire de son guide intérieur; il ne peut plus le retrouver.

Eh bien! c'est le moment de nous poser la question, en quoi l'humour a-t-il affaire à la mystique? Tout d'abord, je crois que du consentement général il n'y a aucune définition possible de l'humour, et l'on a depuis longtemps renoncé à en tenter une définition qui en soit vraiment une, même nos amis britanniques qui, pourtant, sont particulièrement au fait de la question. Je ne vais donc pas m'y essayer vainement à mon tour. Mais,s'il n'est pas de définition satisfaisante de la chose, peut-être est-il possible de constater certains de ses effets. Je suggérerai donc que l'humour implique la capacité de prendre un certain recul, une certaine distance, vis-à-vis de soi-même et des choses; et grâce à ce recul,il implique la capacité de sembler ne point prendre tout à fait au sérieux ce qu'en fait,intérieurement, au fond de soi-même,l'on prend, et l'on ne peut que prendre, terriblement au sérieux, mais alors sans en trahir le secret. Faute de cette prise de distance à l'égard de la chose,on risque d'en devenir le captif et la proie. Grâce à elle, en revanche, si l'on est capable de prendre cette distance, voici que la crispation du visage, le geste pathétique, l'attitude défensive, voire agressive,vont faire place à un sourire, à peine esquissé peut-être.

Cette brève indication sur laquelle je ne veux pas m'appesantir, peut

culture spirituelle dispose d'une métaphysique et d'une théorie de la connaissance qui fasse droit à ces mondes, intermédiaires entre l'intelligible et le sensible, et nous pouvons dire qu'avec la philosophie de l'*Ishrâq*, la culture iranienne a disposé d'une telle métaphysique et d'une telle théorie de la connaissance. Nous en avons eu,certes, l'équivalent en Occident, mais il y a peut-être un peu plus de trois siècles que nous l'avons plus ou moins perdu,et c'est là un aspect de la tragédie de notre philosophie. C'est contre un aspect correspondant de cette tragédie, que Sohrawardî a voulu établir une sauvegarde,en imposant à toute vocation mystique une solide formation philosophique. Car si l'homme ne peut pas se passer d'un contact avec le *Malakût*, il ne peut tenter sans péril, dans certaines conditions culturelles, de rejoindre un monde dont on lui a coupé l'accès. Il importe de voir bien en face, pour lui faire face, ce péril auquel est exposé le mystique qui s'aventure vers *Nâ-kojâ-âbâd*. Ce péril est,en bref, celui que les psychiatres de nos jours désignent comme la schizophrénie sous ses multiples aspects,et qui est l'impossibilité pour le visionnaire de distinguer entre le monde intérieur de ses visions et le monde de la réalité quotidienne. Il ne se passe pas de jours,hélas! sans que les informations ne nous en fassent connaître de lamentables exemples. Sans même aller jusqu'à ce cas-limite, il peut arriver que le privilège d'une expérience supranormale détermine chez le sujet ce que les psychologues de nos jours encore appellent inflation du moi, complexe de supériorité... Alors voici que l'expérience qui eût dû faire de l'homme un renonciateur et,par là-même, un guide pour les autres hommes, l'éveille aux ambitions mondaines ou politiques dont il devient le jouet, bref tout le contraire de ce qui fait un *derviche*. Tel est ce que l'on peut appeler le péril *subjectif* encouru par le mystique dont la préparation est insuffisante.

Il en est un autre, que nous pouvons appeler le péril *objectif*. Le premier péril surmonté, si le mystique veut décrire son expérience, décrire ce qu'il a vu et entendu, les mondes et les événements dont il a été le témoin, comment le fera-t-il sans violer le secret? sans exposer ce secret à l'incompré-

C'est une pénétration qui ne s'accomplit ni par les facultés de perception sensible ni par l'entendement rationnel,et pourtant c'est une pénétration qui a bel et bien une portée noétique, c'est-à-dire cognitive (et c'est à cela que correspond en persan l'emploi du mot *'erfân*). C'est une pénétration qui nous arrache à toutes les évidences sur lesquelles vit la conscience commune; si nous appelons celle-ci conscience de veille, pour le mystique au contraire, cette prétendue conscience de veille n'est qu'un lourd sommeil, le sommeil de l'ignorance et de l'aveuglement spirituel. Ce qui apparaît au commun des hommes comme le monde du *jour* devient alors le monde de la *nuit*, et inversement. Les organes de pénétration--qu'on les désigne comme vision intérieure, lumière du coeur, imagination active, centres du corps subtil etc. sont généralement atrophiés et paralysés chez l'homme ordinaire de nos jours, qui ne s'en fait même plus aucune idée. Cette pénétration est véritablement une pénétration dans la *quatrième dimension*, celle que Sohrawardî désigne par un terme persan qu'il avait forgé lui-même: *Nâ-kojâ-âbâd*, le «pays de non-où», mais ce terme nous ne pourrions pas le traduire par «utopie» sans commettre le pire des contre-sens. C'est bien un pays (*âbâd*), un pays réel, mais dont il est impossible de fixer les coordonnées sur nos cartes géographiques, parce qu'il y a un hiatus entre le monde extérieur ou exotérique et le monde intérieur ou ésotérique, qui est le *Malakût*, le monde de l'Ame. C'est un pays où, aux rapports de distance locale, se substituent les rapports de distance entre états intérieurement vécus. Pour atteindre à ce pur espace de l'Ame, il faut, comme disent nos mystiques, sortir de la crypte cosmique, émerger au-dehors. Aucune fusée, si perfectionnée soit-elle,ne nous en rapprochera donc jamais. Car,qui plus est,les mondes subtils, les êtres de lumière auxquels s'unit le pèlerin mystique, étaient là depuis toujours; seul notre aveuglement spirituel nous empêchait de les voir. Comme le dit Sohrawardî, s'il arrive que la vue soit rendue à l'aveugle-né et qu'il voie pour la première fois le soleil, demandera-t-il au soleil: pourquoi n'étais-tu pas là auparavant?

Par ces quelques mots, je crois suggérer pourquoi il est capital qu'une

leur philosophie aboutit immanquablement à un memento de la vie spirituelle; -- les autres proprement mystiques, dont certaines sont rédigées en forme de récits d'initiation personnelle, les autres en forme de paraboles ou d'histoires symboliques. Les unes sont en persan, d'autres en arabe. Ce sont les traités rédigés en persan que vous trouverez bientôt réunis dans le volume publié en commémoration du huitième centenaire de sa mort.

Ici, nous touchons au centre de notre entretien, mais ce centre, nous ne pouvions l'atteindre qu'en parcourant les quelques avenues que j'ai tenté de vous dessiner à grands traits.

Je viens d'évoquer la forme que revêtent les traités mystiques de Sohrawardî, et je vous avais précédemment indiqué que c'est dans certaines pages de ces traités que nous trouvons l'attestation d'un humour *sui generis* . Alors il me faudrait peut-être commencer par répondre aux deux questions posées au début: qu'est-ce que la mystique? qu'est-ce que l'humour? Questions redoutables, auxquelles je ne suis même pas certain qu'une réponse satisfaisante puisse être donnée. Je ferai simplement remarquer tout d'abord que le terme de *mystique* est hélas! un des mots les plus profanés, les plus galvaudés de nos jours, employé avec une légèreté et une inconscience dérisoire, en des occasions ou en des domaines dans lesquels il n'a absolument rien à voir, si l'on en connaît véritablement le sens. Et je ne crois pas être le premier à formuler cette protestation. Précisons donc que nous l'employons ici dans son sens rigoureux, tel qu'il ne peut être usité que dans un contexte religieux ou métaphysique, et tel que le comporte son étymologie grecque. *Mystikos*, c'est ce qui est caché, invisible aux facultés de perception sensible, insaisissable au niveau des évidences communes et par les organes de la perception commune. *Mystique* est, quant au mot et quant aux faits, essentiellement associé à *mystère*, à ce qui dans l'antiquité s'est appelé religions à mystères et dont les initiés s'appelaient des *mystes* (mystères d'Eleusis, de Mithra etc.). Le mot grec *mystikos* est donc l'équivalent de *bâṭin*, *ghayb*, *makhfî* , *maḥjûb*, *penhân* etc.

Mais alors,qu'est-ce que pénétrer mystiquement dans le monde du mystère?

à n'importe quel moment de n'importe quel temps, créer un prophète. Notre shaykh ne leur répondit pas, malheureusement, avec l'humour dont témoignent certaines pages de ses livres, mais avec l'impétuosité de sa fougue juvénile. Peut-être se sentait-il protégé par l'amitié d'al-Malik al-Ẕâhir, gouverneur d'Alep et le propre fils de Salâḥeddîn (le Saladin des Croisés). Mais nous nous demandons encore quel motif l'avait entraîné dans ce funeste voyage à Alep, où il ne retrouvait ni le climat spirituel de l'Iran, celui de son pays natal de Sohraward,ni celui qui l'avait accueilli chez les princes seljoukides d'Anatolie. A trois reprises, les *'olamâ'* d'Alep intervinrent auprès de Saladin pour obtenir sa mort. A trois reprises Saladin dut menacer de disgrâce son propre fils al-Malik al-Ẕâhir, s'il continuait de protéger son ami. Et c' est ainsi que le Shaykh al- Ishrâq mourut martyr dans la citadelle d'Alep, le 5 Rajab 587/29 juillet 1191. Il était tout juste, je le rappelai tout à l'heure,âgé de trente-six ans.

Malgré sa jeunesse il nous a laissé une oeuvre considérable, une oeuvre qui, tout au long des siècles, a nourri la vie philosophique et spirituelle de ses disciples, les *Ishrâqîyûn*, ceux que l'on appelle aussi les platoniciens de Perse. Et cette oeuvre nous apparaît assez riche en intentions restées inaperçues, pour stimuler de nos jours des questions qui soient en rupture avec celles dont nos contemporains n' ont que trop l'habitude, nous aider dans un désarroi et un désordre intellectuels généralisés, en nous permettant d'accéder à un continent de l'âme qui, pour beaucoup aujourd' hui, est un continent perdu.

Je ne ferai que vous dire en deux mots de quoi cette oeuvre se compose: dans l'ensemble se distingue une tétralogie d'oeuvres philosophiques puissantes , dont le sommet est constitué par le grand « Livre de la Théosophie orientale», celui qui contient la Somme de la pensée de notre shaykh, et dont il nous dit lui-même qu'il eut l'intuition d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien qu'il lui fallût ensuite de longs mois pour la rédiger. Et puis il y a un certain nombre d'oeuvres de moindre étendue: les unes philosophiques, mais au sens sohrawardien du mot, c'est-à-dire que

même, à tout ce qu'implique une petite phrase comme celle-ci: je me connais moi-même, j'ai conscience de moi-même. Ce *je* qui s'exprime ainsi est mis en présence de moi-même, d'un Soi-même qui est autre que ce *je* parlant à la première personne, puisque celui-ci le prend comme objet de sa connaissance. Si différent même, que ce *Soi* lui apparaît d'une substantialité infiniment plus stable et permanente que celle de ce *je* qui le découvre et qui se réfère à lui,- découverte qui, au terme de son éclosion, peut aboutir à la vision intérieure de ce Soi, qui alors apparaît comme le maître intérieur, le guide personnel. La découverte est si bouleversante, les effets s'en propagent si profondément dans toutes les dimensions de la vie, que ce qui la récapitule au mieux, c'est la célèbre sentence: « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Dieu ». C'est une sentence sur laquelle ont été écrits bien des livres en Islam, car elle y formule la plus haute expérience intérieure de l'homme spirituel . Justement, un certain nombre d'oeuvres de Sohrawardî ont pour objet de décrire cette rencontre intérieure et les conditions qui la préparent.

Nous constatons ainsi que cette spiritualité est orientée vers une certaine conception de l'homme, dont l'idéal, le cas-limite, est formulé dans la désignation de l'Homme Parfait (*al-Insân al-Kâmil*; déjà les hermétistes disaient *anthrôpos teleios*). L' Homme Parfait, c'est celui qu'en terminologie mystique on désigne encore comme le « Pôle» (*Qoṭb*), le pôle mystique, celui que la masse des hommes en général ignore et ne peut qu'ignorer, alors que sans l'existence de ce pôle, même secrète, l'espèce humaine ne pourrait pas persévérer dans l'être et s'abîmerait dans un cataclysme final, car c'est par lui que communiquent encore le monde supérieur invisible et le monde de notre réalité quotidienne. En terminologie shî'ite, nous savons que ce terme de pôle, ou de «pôle des pôles», désigne l'Imâm caché. Aussi bien, chaque fois que le terme est employé, il est difficile de ne pas déceler au moins quelque chose comme un crypto-shî'isme. Et c'est peut-être le sens ultime du procès que les '*olamâ*' d'Alep intentèrent à notre Sohrawardî, lorsque, sans s'embarrasser des distinctions philosophiques subtiles que présuppose la prophétologie, ils lui reprochèrent de soutenir dans ses livres que Dieu pouvait,

sages que la rencontre de la sagesse grecque et de la sagesse iranienne a fait désigner ailleurs comme les « Mages hellénisés». Mais comment a-t-il réussi ce rapatriement? Justement l'interprétation mystique des épisodes du *Shâh-Nâmeh* auxquels j'ai fait allusion, nous le montre: à l'aide de cette compréhension spirituelle que connote par excellence le terme de *ta'wîl* comme herméneutique des symboles, donc avec les ressources que lui offrait l'Islam spirituel, la spiritualité de l'Islam mystique. Le *ta'wîl*, c'est reconduire une chose à son origine, à son archétype: c'est déceler sous l'apparence extérieure de la lettre, ou de tout phénomène, le sens ésotérique, c'est-à-dire le sens caché, la vérité intérieure. C'est par la vérité intérieure que communiquent entre elles les hautes connaissances de toutes les sagesses. Il y a, certes, chez Sohrawardî, quelque chose comme le sentiment d'un oecuménisme spirituel, pour employer un mot fort usité de nos jours, mais d'un oecuménisme dont le fondement reste ésotérique, c'est-à-dire caché, c'est-à-dire intérieur. S'il doit se réaliser - mais il est déjà réalisé secrètement - c'est par les hauts sommets, ou par les profondeurs, non pas au niveau des évidences exotériques communes, toujours vulnérables, car étant accessibles à tous et supportant des intérêts immédiats, elles sont accessibles aussi à toutes les passions comme à toutes les trahisons.

D'où, chez notre Shaykh al-Ishrâq,une conception si rigoureuse de la philosophie que, si elle ne débouche pas sur une expérience mystique, c'est-à-dire sur une réalisation spirituelle personnelle, toute recherche philosophique est vaine et stérile. Inversement, toute tentative d'atteindre à l'expérience mystique en l'absence d'une sérieuse formation philosophique, risque de s'égarer dans le désert des illusions et de la folie. D'où, le point de départ non moins rigoureux de toute recherche philosophique, formulé comme étant la connaissance de soi. Cela ne veut pas dire la connaissance, pour chacun de nous, de ses petits défauts et de ses grandes vertus. Ce n'est pas cela qu' entend le philosophe. Ce que veut dire la connaissance de soi, c'est prendre conscience de ce qu'implique le fait d'un sujet qui se connaît soi-même, qui a conscience de soi-même. Autrement dit, c'est s'éveiller à soi-

des oeuvres persanes de Sohrawardî.

Il y avait, à propos du Graal de Kay Khosraw, le magnifique récit du Graal d'un mystique khosrawânî. Kay Khosraw est pour Sohrawardî une figure exemplaire des souverains extatiques de l'ancien Iran,à tel point qu'il est le héros éponyme des *Khosrawânîyûn* comme ayant été, dans l' Iran pré-islamique, les précurseurs des *Ishrâqîyun* (les adeptes de la théosophie de la Lumière de notre shaykh). Et puis il y avait les épisodes du *Shâh- Nâmeh* dont un récit initiatique de Sohrawardî, celui qui porte comme titre « L'-archange empourpré» (*'Aql-e sorkh*) nous suggère le sens mystique: l'épisode de la naissance de Zâl, l'enfant dont la chevelure porte encore la trace du monde de la lumière dont il vient, et qui typifie l'âme jetée dans le dé-sert de ce monde: puis l'épisode de la mort d'Esfandyâr, le héros de la foi zoroastrienne, lié au motif eschatologique de Sîmorgh. Car peut-on voir Sî-morgh sans mourir? Et tout cela faisait regretter que Sohrawardî n'ait pas eu le temps de traiter ainsi d'un bout à l'autre le *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî, et de nous apprendre à le lire, à l'aide de cette hermémeutique symbolique qui s'appelle le *ta'wîl*, de la même manière que tous les spirituels lisent le Qorân à l'aide de la même herméneutique. Mais là-même nous voyons surgir une claire indication concernant le sens de son oeuvre,et concernant aussi la manière dont il s'y est pris pour la réaliser.

Le sens de son oeuvre, le Shaykh al-Ishrâq l'a clairement formulé à plu-sieurs reprises: ressusciter la théosophie mystique des sages de l'ancien Iran, concernant la Lumière et les Ténèbres,- une sagesse qui pour lui était pro-fondément différente de toute philosophie dualiste, et pour la restauration de laquelle il déclarait, explicitement et consciemment, n'avoir eu aucun pré-décesseur. Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, son plus grand interprète, le salue encore au XVI^e^ siècle comme « le résurrecteur des doctrines des sages de l'ancienne Perse». Quelque trois siècles donc avant le grand philosophe byzantin Gé-miste Pléthon, Sohrawardî élabore une doctrine où se conjoignent les tradi-tions d'Hermès, de Platon et de Zoroastre, le prophète de l'ancien Iran. On peut dire qu'il a opéré en quelque sorte le rapatriement en Iran de ces

re, voire légèrement en retard sur son heure, et c'est la troisième raison que j'ai à vous donner. 3) Ce volume de ses oeuvres en persan aurait dû paraître, en effet, il y a déjà deux ans, s'il n'y eût eu les délais d'impression, toujours imprévisibles. Car, c'est il y a deux ans, exactement au calendrier islamique lunaire, le 5 Rajab 1387, correspondant au 10 octobre 1967 et au 18 Mehr 1346, du calendrier solaire iranien, que nous aurions dû célébrer le huit centième anniversaire de la mort en martyr du Shaykh al-Ishrâq, à l'âge de trente-six ans, en la citadelle d'Alep, le 5 Rajab 587, correspondant au 29 juillet 1191. Nous sommes donc tout juste en retard de deux ans. Quand il s'agit de huit siècles, l'écart est minime, surtout pour des philosophes et des mystiques habitués par vocation à n'envisager les choses que *sub specie aeternitatis*. Il reste que la parution prochaine de ce volume nous permet, spécialement ce soir, de commémorer ensemble ce huitième centenaire, et je crois que le sens de cet anniversaire se propagera en résonances lointaines dans le coeur de nos amis iraniens.

Ces quelques mots m'obligent déjà à vous en dire, ou à vous en rappeler davantage, concernant l'oeuvre de Sohrawardî, puisque ce sont quelques pages de cette oeuvre qui nous feront comprendre la conjonction nécessaire et salutaire - à un moment donné -- de la mystique et de l'humour.

Peut-être certains d'entre vous se rappellent-ils que, l'an dernier, nous avions essentiellement étudié dans l'oeuvre de Sohrawardî l'indication du passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique. Ce passage est sans doute un fait capital de la culture spirituelle iranienne; nous le vérifions dans un grand nombre de ces épopées mystiques si caractéristiques du génie iranien; trop de noms seraient à nommer ici depuis ʿAṭṭâr, ʿAṣṣâr de Tabrîz, Jâmî et tant d'autres jusqu'à Nûr ʿAlî-Shâh. J'espère depuis longtemps avoir un élève à qui je pourrais confier le soin d'une recherche approfondie et comparative entre le cycle de l'épopée mystique iranienne et le cycle de notre propre épopée mystique en Occident médiéval. Sans doute ce ne peut être là qu'un travail de maturité, mais il atteindrait vraiment en profondeur le point de contact de nos deux cultures. Ici même nous avions étudié le passage en question dans quelques pages que vous retrouverez dans l'édition

ce fut donc lui, en premier et dernier lieu, le responsable de mon imprudence, et je devrais lui en vouloir. Et pourtant je ne puis lui en vouloir, car son oeuvre représente pour le philosophe orientaliste que je suis, un amour de jeunesse, et parce que finalement c'est lui qui m'a guidé comme par la main jusqu'en ce pays d'Iran, il y aura bientôt vingt-cinq ans. En échange, j'ai consacré un certain nombre d'années de ma vie à la restitution et à l'interprétation de ses oeuvres; il y a donc entre lui et moi un lien irrémissible, et j'espère que ce lien aura été un point de départ pour le renouveau des études sohrawardiennes.

Il reste que c'est à lui que nous allons demander raison du rapprochement des deux mots : mystique et humour. Sans doute y aurait-il d'autres mystiques à qui nous pourrions le demander. Mais c'est à ce grand philosophe et mystique iranien que nous allons nous adresser principalement et cela pour trois grandes raisons.

1) La première est l'importance de son oeuvre qui a dominé l'horizon de la philosophie et de la spiritualité en Iran, pendant plusieurs siècles, et qui semble promise de nos jours à une renaissance. Je vous dirai dans un instant très brièvement pourquoi. 2) La seconde raison est que, tout prochainement, grâce aux soins diligents de notre éminent ami, le professeur Nasr, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, un troisième volume de ses oeuves va paraître comme volume 17 de la « Bibliothèque Iranienne » publiée par notre Département d'Iranologie de l'Institut français de recherche en Iran. Ce volume considérable rassemble en un corpus toutes les oeuvres écrites *en persan* par Sohrawardî, un magnifique et clair persan du XII^e siècle. La parution d'un tel volume n'est pas seulement une date pour la bibliographie iranienne, mais pour les études philosophiques comme telles, car tous les philosophes sauront gré au professeur Nasr du labeur qu'il a consacré à cette édition, et je puis annoncer que même le lecteur qui ne lit pas le persan, à supposer qu'il y en ait, pourra tirer profit de ce vaste ouvrage, puisque nous y donnons un ample résumé en français de chacun des quatorze traités qu'il contient. Ce volume vient donc à son heu-

Il arrive à tout chercheur de commettre un jour ou l'autre quelque imprudence. C'est ainsi que j'en ai commis une récemment, au cours d'une conversation qui ne semblait pourtant recéler aucun péril. Il m'arriva, parce qu'il était question de mystique, de mettre l'un à côté de l'autre deux mots qui, à première vue, semblent pourtant assez étrangers l'un à l'autre. Ce fut suffisant pour que leur association imprévue, un peu paradoxale, ébaucha, puis précisa, puis finit par imposer ce que l'on appelle un sujet de conférence.

Vous avez bien voulu venir ici pour entendre parler de mystique... et d'humour. Pour justifier ce que ces deux mots peuvent avoir à faire l'un avec l'autre, il faudrait commencer par mettre parfaitement au clair ce que signifient l'un et l'autre. Ce serait déjà là une entreprise redoutable exigeant la mise en oeuvre de grands moyens historiques, philosophiques, techniques. Je préfère n'envisager qu'une simple causerie au cours de laquelle vous verrez vous-mêmes pourquoi ces deux mots - mystique et humour -- s'étaient trouvés unis l'un à l'autre au cours de la conversation à laquelle je viens de faire allusion.

Vous dire quel en était le thème, c'est d'emblée vous annoncer que notre causerie de ce soir, en son début tout au moins, sera le prolongement d'une conférence donnée ici même l'an dernier à la même époque. Nous nous étions entretenus de la vie et d'un aspect de l'oeuvre de Shihâboddîn Yaḥyâ Sohrawardî, au VI^{e}/XII^{e} siècle, celui que toute la tradition iranienne salue comme le *Shaykh al-Ishrâq*, le maître de cette théosophie de la Lumière qui se donne à elle-même le nom de sagesse « orientale», au sens métaphysique non pas géographique du mot « oriental», parce qu'elle est illuminative, et illuminative parce qu'elle est « orientale». C'est de Sohrawardî qu'il était question dans l'imprudente conversation que je viens de dénoncer;

Le texte qu'on lira ci-dessous est celui d'une conférence prononcée à l'Institut français de Téhéran, le 19 novembre 1969, sous la présidence de M.André Michel, conseiller culturel près l'Ambassade de France.

Je me réjouis tout particulièrement d'en voir le texte publié dans la première livraison du présent Bulletin, car cette publication souligne de la façon la plus heureuse l'esprit de collaboration éclos, dès l'origine, entre la délégation à Téhéran de l'Institut d'études islamiques de l'Université McGill et notre Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de vingt-cinq Cet esprit de collaboration fit éclosion spontanément, non pas simplement en raison de liens d'amitié personnelle, mais en raison du fait que depuis bientôt vingt-cinq ans notre Département d'Iranologie s'est consacré spécialement à l'étude de la philosophie irano-islamique, entendue au sens le plus large du mot. C'est un champ d'études où les chercheurs ont été jusqu'ici peu nombreux,et où nous avons à poursuivre des tâches d'une actualité d'autant plus urgente. Le fait que nos collègues et amis de l' Université Mc Gill se sont à leur tour, avec la collaboration de nos collègues iraniens, engagés dans la même voie, nous confirme, par leur renfort, que cette voie était la bonne. La publication des oeuvres de Sohrawardî constitua les prémices de nos recherches,et il semble qu'elle ait marqué un point de départ, un appel aux recherches en philosophie iranienne. Puisse la publication ici-même du présent texte, mettre également sous le patronage du Shaykh al-Ishrâq les prémices de la collaboration que nous nous proposons de développer.

Une simple remarque encore: le présent texte est publié ici sans porter de références bibliographiques. On trouvera les plus importantes dans le recueil des « OEuvres persanes» de Sohrawardî annoncé ici dès le début.

MYSTIQUE ET HUMOUR
CHEZ SOHRAWARDÎ, SHAYKH AL - ISHRÂQ

Conférence donnée à l' Institut franco-iranien de Téhéran le 19 *Novembre* 1969

Par

Henry Corbin

Directeur d' Etudes à l' Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne) ,
Ve Section,et Directeur du Département d' Iranologie de l' Institut français de
Recherche en Iran

That He be beyond madness and wisdom—let it not be said—
Then, let there be no further veil beyond the veil.

We have to penetrate the veil of myth and symbol believing in the Reality that lies behind, and believing that the last veil will be withdrawn at least sufficiently for us to know that we have found Truth.

Man may conquer disease, and transplant hearts, and explore ocean depths and colonize the galaxy, but if he cannot find an answer to the question 'Who am I?' then he is a lost child crying in the dark. The answer I believe can only be found in the great religious traditions and in the philosophies which spring from them. It is therefore a splendid thing that the inner meeting place of East and West has been established here in this Old House in Tehran, a house where the man from the East and the man from the West may both be at home, and scholars may talk freely one to another. I warmly congratulate all who have conceived, supported and realized this idea, and I declare the House to be open to all who share its quest.

'That He be beyond madness and wisdom-- let it not be thus!
Amen, let there be no further veil beyond the veil!'

We have to penetrate the veil of myth and symbol believing in the Reality that lies behind, and believing that the last veil will be withdrawn -- at least sufficiently for us to know that we have found Truth.

Man may conquer disease, and transplant hearts, and explore ocean depths and colonise the galaxy, but if he cannot find an answer to the question 'Who am I?' then he is a lost child crying in the dark. The answer I believe can only be found in the great religious traditions and in the philosophies which spring from them. It is therefore a splendid thing that one more meeting place of East and West has been established here in McGill House in Teheran, a house where the man from the East and the man from the West may both be at home, and therefore may talk freely one to another. I warmly congratulate all who have conceived, supported and realised this idea, and I declare the House to be open to all who share its quest.

fyingly to those who will live in worlds as yet unknown and unexplored ; I do not believe that Buddhism has spoken its last word to mankind in a technological age; I do not believe that Hinduism has made its last daring speculation in a universe robbed of its surprises by science; but I do believe that the great religions will come to talk creatively and fruitfully one with another, and that each of us, following his own truth, made more luminous by the illumination cast upon it by other men's faith, may come to a closer understanding of that Truth which most of us call God.

The question, however, inevitably presents itself and cannot be evaded: will any or all of these religions and their philosophies lead us to the Ultimate Truth ? Or are they all false and foolish fancies, which can only mislead and delude? In the story of man's physical development, biologists are beginning to recognise an end-directedness which, while they can not call it teleology, they have to describe as teleonomy: that is, an order which implies a *telos*, a goal. In historiography, we are returning to the idea of a purpose and a meaning in the progressive history not of any particular empire or race but of mankind as a whole. In the physical universe, science has demonstrated that law and order are written plainly for all to see. The great sweep of evolution in which we are all caught up is , we are being forced to recognise, directed to some end, some purpose, some goal, the exact nature of which is as yet undisclosed to us. But I cannot believe that all the insights, the speculations, the inspirations, of the men of religion and the men of philosophy through five thousand years of human questioning are without a similar significance. I am convinced that in them also there will be found an unfolding purpose and that like the pieces of a jig-saw puzzle they will become meaningful when we put them together. It is the particular form of religious faith which is appropriate to, and indeed is called for, by our times to believe that man's spiritual quest will be crowned with success as fully and indeed perhaps even more significantly than man's scientific quest. In religion and in philosophy we have to journey hopefully, believing that we shall indeed arrive. As the Urdu poet Aymen has written :

not finite. It is not something that they see, perhaps, so much as something about which they feel -- and feel deeply. Its form serves as a highly charged crystallizing of whatever emotions or insights or sense of ultimacy it can be made to carry for those who treat it as absolute. To understand it -- just as to understand the syllable OM for Hindus, or the Qur'an for Muslims, or any myth--one must ask oneself how much transcendence it can be made to carry for those who have chosen its particular shape to represent the pattern of their religiousness'. This it seems to me is the great hope and promise of the closing decades of the twentieth century of the Christian Era. In the world of science and technology we are men of one culture seeking to understand and to exploit our environment; but in our endeavour to understand ourselves and the mystery of this life in which we live and move and have our being, we are men of many traditions who are only now beginning to appreciate and to explore and to benefit from the rich diversity of insight we possess. In this connection I have to say how very much my colleague in the Department of Philosophy, Professor Raymond Klibansky, regretted his inability to accept the invitation to be present on this occasion. As president of the Institut International de Philosophie he has taken an especial interest in the proposal to establish this House in which the study of philosophy will go forward on a comparative basis, and he has asked me to express his warmest good wishes for this venture, and his earnest hope that he may at some future date be able to visit both this House and La Société Iranienne de Philosophie et des Sciences Humaines of which you M. le Recteur have the honour to be President.

Philosophy is the daughter of religion, but if the mother is worthless the daughter is not to be trusted. Despite, however, the neglect into which philosophy has fallen in the West, and despite the apparent decline in significance of all the great religions of the world, I am quite unconvinced that these great ventures of the human spirit have played their part and may now be dismissed. I do not believe that the Christian religion will be cast aside by our children and our grandchildren as they go forth into the universe; I do not believe that Islam will cease to speak deeply and satis-

the controversial term ' myth' in this context very much in the way an economist or a physicist uses the term' model'. An economist collects his data and assembles it into a coherent pattern, a construct of inter-acting forces , which he can set out descriptively in language, or visually in graphs and diagrams, or mathematically in formulae. If the 'model' does not cope adequately with the realities of the on-going situation, he has to adapt and modify it until it performs more satisfactorily. Similarly a physicist has his data relating to molecules, atoms, and particles. He can visualise or depict them in ' models', or he can state their activity in mathematical formulae. When he is dealing with radiation he knowingly uses two unrelated if not mutually inconsistent models, that of energy as transmitted particles and that of energy as wave motion through space. Similarly I think we have to recognise that Christianity is of the nature of a ' model' of ultimate truth, and that it is , for this generation at least, a ' myth', that is, an interpretation of reality. Our task is to explore that myth, and discover whether it is sufficiently universal to absorb man's new knowledge and new insights and still satisfyingly interpret to him himself. We have to ask whether this myth can still cogently explain for him his past and still challengingly point him to his future». I now add that what I have there said of Christianity I believe we have to say of all religions, and of course, I am by no means alone in saying these things. A Dutch professor of the History and Phenomenology of Religions, C. J. Bleecker, has recently written: ' The logic of the truth which God has revealed to mankind is sweeping us irresistibly towards a condition in which all true believers will be able to understand and appreciate each other's values, without having to relinquish the particular faith so dear to them'. My former colleague who founded this Institute, Professor Wilfred Cantwell Smith, has expressed it differently. Speaking of the great religious symbols of mankind, he asks what we mean by identifying anything in any religion as a symbol and he answers his own question thus : 'First, it is sacred; and second, it is therefore translucent. Those for whom it is sacred, when they look at it do not, like the rest of us, see it, but see through it to something beyond -- something not precise, not objective,

to the rediscovery of lost empires like those of the Mycenaeans and the Hittites; our new realization of the unity of that global history since the first appearances of civilization less than ten thousand years ago; our deepening understanding of the grand process of evolution, and the way in which it binds all life together in one great organic whole; the current intermingling of cultures consequent on the new mobility of the human race; our new awareness of the universe beyond the solar system. But more important than any of these is, I suggest, a new insight into the nature of religion itself, which is rapidly being shared by men of many faiths and of very different traditions. I may perhaps express that insight in the most simple and crude way by saying that it is the realisation that in matters of religion I as a Christian do not have to be wrong in order for you as a Muslim to be right; that religious truth is not exclusive in the same way as is mathematical truth. Zoroaster says: 'As the Holy One I recognized Thee, O Ahura Mazda'; the Hebrew prophet says, 'Thus has the Lord said, 'I am Yahweh, there is no other; beside me there is no god'; St.Paul says 'There is one God and one Mediator between God and man, the man Christ Jesus', and the Muslim says 'There is no God but Allah and Mohammed is his prophet', and we find it even now difficult to grasp that these statements may all be true, religiously true. The light of religion may shine, does shine, through them all, with different degrees of luminosity for different men. In order to receive illumination from your lamp, I do not have to blow out my own; but I do have to believe that your lamp is lighted and I do have to be ready to sit where you sit, to catch its beams; and I do have to be ready to learn humbly and receptively to think as you think, and to understand as you understand. But if I will do this, then I can bring your light to strengthen my light as I seek to read the riddle of human existence. I must stand firm in my Christianity, and you must stand firm in your Islam, and together we may share an increased perception.

In a book which is to be published next month I have expressed this conviction in this way. Speaking of Christianity as a myth, I say : « I use

meteorologists, Arab biochemists, North American physicists, but they all speak the one language of science and they all talk in the common terms of technology.

But when we turn to the humanities and to the social sciences the situation is readily seen to be something very different. When we seek to answer what Paul Tillich called 'the questions of ultimate concern' -- 'Who am I?', 'What is the purpose of life?', 'What is my personal role in the general scheme of things?' -- the very questions which our technological successes thrust with ever-increasing insistence upon us, we have to go back for our answers to the great religions of mankind, and to the philosophies to which they have given rise, and it is here that a diversity of cultures confronts us with kaleidoscopic complexity. Muslim philosophy has a relationship to Greek philosophy but has very different insights. The practical wisdom of China differs greatly from the speculative wisdom of India; the characteristic interests of Christianity, whether Catholic or Protestant, are quite different from those of Buddhism, whether Mahayana or Hinayana. The kind of answer a man finds for the questions of ultimate concern depends upon the tradition in which he was reared.

There was a time, not so long ago, when each of the great families of mankind was convinced that it, and it alone, had achieved (or what was even more dangerous, had been vouchsafed from on high) the full and final understanding of truth. The Indian stood firm in his Indianness and the Chinese stood firm his Chineseness; the Jew believed himself to be the Chosen Nation; the Muslim resisted all encroachments upon the profession of Islam; and the Christian, with the very best of intentions, but with what we can now see was often misguided zeal, poured forth missionaries all over the face of the globe. Within the last decades there has, however, begun to be felt a very far-reaching change in these attitudes, and this I believe will prove to be one of the most, if not the most, significant fact of our times. A great many factors have contributed to that change: our new knowledge of the global history of mankind, from the first emergence of *homo sapiens*

new opportunity for East-West dialogue at the deepest levels of human perception.

I want if I may to use the time available to me to develop that thought a little further. The most significant event in 1968 was undoubtedly the Apollo moonshot. That heroic voyage marks as decisive a moment in the history of the human race as did the rise of Cyrus the Great in 550 B.C. or the voyage of Columbus in 1492. In each case, mankind and the culture of mankind, that complex thing we call civilization, broke out of old frontiers and poured beyond them into new worlds. In the time of Cyrus, civilization broke out of the Fertile Crescent and the eastern Mediterranean to reach into India and the lands of the East. In the time of Columbus, civilization broke out of the Old World of Euro-Asia into the New World of the West. In our day, man and his culture has for the first time left his home planet and reached out for the stars. Those first uncertain steps into space will soon become, we can be quite sure, a steady march. We may confidently expect, always excepting a nuclear holocaust, that our children and our grandchildren will inherit the galaxies.

But the culture which has made this great step forward possible is the technological one. It is the culture of industrialisation, and of mathematics, and of science. Its dominant feature is the computer and the significant thing about the computer is that it does not talk English or Arabic or Russian or Chinese. Its language can be translated into any or all of these , and we use Fortran or Algo or some other artificial go-between, but the real language of the computer is mathematics and mathematics belongs to no one human culture but to all. The Babylonians gave us arithmetic and the Greeks gave geometry, and the Arabs gave us algebra but mathematics belongs distinctively to none of these cultures: it belongs to the human mind - indeed it belongs to the stuff of the universe and that is another way of saying that it belongs to God. Similarly there is no Hindu physics, no Muslim chemistry, no distinctively Christian biology. The culture of the technological age does not belong to the West any more than it belongs to the East. At McGill we have Indian mathematicians, Chinese medical scientists, European

The links, therefore, between Iran and Canada are very close and are constantly being strengthened. The recent publication by the Toronto University Press of a volume devoted to the magnificent collection of gems in the Imperial Treasury, which have been surveyed and catalogued by our colleagues in the Royal Ontario Museum, is a further instance of the close relationship between our two countries. We at McGill University have the particular benefit of a professorship in Iranian philosophy, which is jointly financed by the Government of his Imperial Majesty and by the University. We greatly benefited from the colleagueship of Professor and Madam Mohaghegh during their appointment to the Institute, and we now have the opportunity to continue our Iranian studies guided by Professor Ha'iri, with whom I recently had lunch and a very informative visit. I bring his greetings to all his friends here. We also have each year a number of students from Iran, 12 being currently enrolled in one or another of our different Faculties. It is, therefore, most appropriate that it should be a Canadian university which is opening this House in Teheran, and even more appropriate that that University should be McGill.

Moreover, I believe that the intention of this House of Study is particularly apposite to the days in which we live. We find ourselves at this time standing on a shrinking planet in an expanding universe. The universe is opening up before us with an ever greater immensity, while at the same time our home planet becomes even smaller, so that Canada and Iran and indeed all nations and all cultures are now near neighbours. In such a situation none of us can escape the ultimate questions - 'Who am I?', 'What is the purpose of life?', 'What is my personal role in that larger purpose?'. These are the classical questions of philosophy, and to have a House of Study, devoted to exploring the riches of Iranian philosophy, and to bringing too-long-neglected treasures to the attention of the Western world, is at this time in the history of the human race a most significant and a most promising development. Our hope is that these treasures may fertilise and irradiate Western philosophy, and themselves be quickened and brought to increased vitality by this intimacy of contact and that in this House there may be a

Your Excellency, Mr. Vice-Chancellor, Professor Adams, distinguished guests, ladies and gentlemen.

I have the honour to represent at this time the Royal Society for the Advancement of Learning, which is more familiarly known as McGill University, and in particular I represent the Faculty of Graduate Studies and Research, in which jurisdiction the Institute of Islamic Studies has its honoured place. I bring the greetings of the University, and express on its behalf the most lively satisfaction that after much planning and contriving this day has arrived and we have gathered here to celebrate the opening of McGill House in Teheran.

In Montreal we have extremely happy memories of the visit of his Imperial Majesty the Shahanshah to the University and the Institute two years ago, and we have also enjoyed our close relationships with those who enhanced our Canadian Centennial Exhibition with the Iranian pavilion which attracted so much attention by its beauty and its rich display of Persian culture. We are very appreciative that the Pavilion is being continued on the same site in the Monteal Exposition 'Man and His World'. Indeed the Mayor of Montreal, M. Drapeau, has asked me to convey to His Excellency, the Minister of Education, and this gathering the following message:

«L'ouverture à Téhéran d'une maison où les étudiants de l'Université McGill pourront poursuivre leurs études sur l'histoire et la culture iraniennes illustre les liens étroits entre l'Iran et notre pays. La participation de l'Iran à l'Exposition universelle de 1967 et à TERRE DES HOMMES n'a fait que resserrer l'amitié de nos deux peuples et nous espérons que la présence de l'Iran à Montréal pourra se manifester d'une aussi brillante façon dans l'avenir».

ADDRESS AT THE OPENING OF THE McGILL INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES TEHRAN BRANCH

By

Stanley B. Frost

Vice - Principal, McGill University

Hopefully, in the future the Branch may continue to be a center where scholarly work of this kind in the Islamics field may be fostered. If that is to be the case, the Branch will need the sympathy and assistance of all who share its interests.

Charles J. Adams,

Professor and Director,

Institute of Islamic Studies.

January 1, 1971.

come to fruition. Of equal importance was the financial assistance generously extended by the Old Dominion Foundation of New York and the National Iranian Oil Company. The ability of the branch to meet its financial commitments is also due in part to the help of the Sāzmān-i-Awqāf of the Imperial Government, of the National Monuments Association, and of the Pahlavi Foundation, all of whom have purchased its publications in considerable numbers.

The principal activity of the Tehran Branch, Institute of Islamic Studies, has been the study of philosophy in Iran in the period since the Mongol invasions. The personnel of the branch have been occupied with the publication and translation of important texts and with the preparation of monographic materials that treat the history of this relatively neglected era in human thought. Through these efforts and in co-operation with other agencies like the French Institute of Iranology the intention is to make the Irani contribution to philosophy in recent centuries better known to the world outside Iran. The work of the Branch is, thus, a truly international undertaking which strives to enrich all of human culture by making a particularly rich segment of it better appreciated.

The present volume contains a series of incidental papers which have been delivered on occasions sponsored by the Tehran Branch. Their authors constitute a distinguished collection of internationally known scholars. Although not all of the papers printed here have to do with Iran or with a philosophical subject matter, their appearance does illustrate one of the primary functions of the Tehran Branch which exists precisely to build bridges of communication among scholars of different countries and languages.

Majesty's interest in the matter, an arrangement was concluded with the Ministry of Education of the Imperial Government (later the Ministry of Science and Higher Education) that brought an Irani Professor to serve on the staff of the Institute of Islamic Studies on the basis of shared expenses between the Ministry and McGill University. The Professor who came to Canada, from the Faculty of Letters of Tehran University, was Dr. Mehdi Mohaghegh, who remained with his family for a full three years, teaching a variety of subjects having to do with the intellectual history of Iran, the tradition of the Shi'ah, and Persian culture. At the end of his three year term Dr. Mohaghegh returned to his duties in Tehran and was replaced by Dr. Mehdi Ha'iri of the Faculty of Theology, University of Tehran, who at the time of this writing is still carrying on teaching duties in Montreal.

The effort to foster Persian studies evoked a strong and favorable response from the students and staff of the Institute of Islamic Studies. In the course of Dr. Mohaghegh's stay several joint research projects in the history of Irani philosophy were begun, and there was promise of much more to come. In order to preserve the momentum of this work and in order also to strengthen the communications between Irani scholars and those in Canada, it was decided to open a small branch of the Institute of Islamic Studies in Tehran. With the consent of His Imperial Majesty and the co-operation of his government such a branch was established and formally opened in January of 1969. The realization of the small branch in Tehran was made possible through the co-operation and active assistance of a number of agencies and individuals whose help is gratefully acknowledged. Without the active support of Professors Dr. Seyyed Hossein Nasr and Dr. Jahanshah Salih, Chancellor of Tehran University, the project could never have

FOREWORD

On the occasion of the 16th International Congress of Orientalists held in New Delhi in January, 1964, a small group of Irani and North American scholars met in an informal way over lunch in the Asoka Hotel to consider the wisdom of opening a new center for Persian studies at the Institute of Islamic Studies of McGill University. On the Irani side the initiators of this proposal were Professors Seyyed Hossein Nasr and Hafiz Farman-Farmaian, both of the University of Tehran's Faculty of Letters, and both men who were well acquainted with the strengths and weaknesses of North American students of their country and its illustrious culture. McGill University was represented by Professor Wilfred Cantwell Smith, founder of the Institute of Islamic Studies, and the present writer. Although it appeared to all concerned that McGill University might be a good choice as an agency for expanding the scope of North American activity in Persian studies, there were formidable problems of a practical nature, principally financial, that had first to be solved. The proposal was brought much nearer to realization in the spring of 1965 when their Imperial Majesties, the Shahanshah Aryamehr and Empress of Iran, paid a state visit to Canada. Their itinerary included an afternoon at the Institute of Islamic Studies where the chance was seized to lay before His Imperial Majesty the proposal of strengthening Persian studies at McGill. As the direct result of His Imperial

Contents

V. Mīr Dāmād (ob. 1040/1631)

Al-Qabasāt

Arabic text edited, with introductions in English, German and Persian, by

T. Izutsu, H. Landolt, S. A. Musawi, M. Mohaghegh

(In preparation)

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu

I. H. M. H. Sabzawārī (1797–1878).
Sharḥ-i Ghurar al-Farā'id or Sharḥ-i Manẓūmah
Part One: Metaphysics
Arabic text and commentaries edited, with introductions in English and Persian, and an Arabic-English glossary, by
M. Mohaghegh and T. Izutsu

II. M. M. Āshtiyānī (ob. 1372/1952)
Ta'līqah bar Sharḥ-i Manẓūmah
Arabic text edited, with introductions in English, German and Persian, by
T. Izutsu, A. Falaturi and M. Mohaghegh
(Under Print)

III. N.A. Isfarāyinī (639/1242–717/1317)
Kāshif ul-Asrār
Persian text edited, with a French translation and introductions in French and Persian, by
H. Landolt
(Under Print)

IV. Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism
edited by
M. Mohaghegh and H. Landolt

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

IV

WISDOM OF PERSIA

SERIES

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

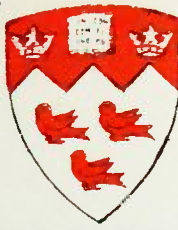
The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Teheran University, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

Printed by Tehran University Press, Tehran, Iran.



McGILL UNIVERSITY

Montreal

Institute of Islamic Studies

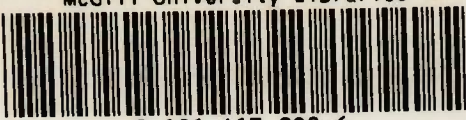
Tehran Branch

Collected Papers
on
Islamic Philosophy and Mysticism

Edited by

M. MOHAGHEGH & H. LANDOLT

Tehran 1971





McGILL UNIVERSITY
MONTREAL
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
TEHRAN BRANCH

COLLECTED PAPERS ON ISLAMIC PHILOSOPHY AND MYSTICISM

EDITED BY
M. MOHAGHEGH & H. LANDOLT

TEHRAN 1971